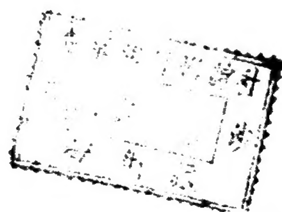
國學彙纂叢書之七

諸子學纂要

蔣伯潛編著

正中書局印行





目次





緒論一　何爲「諸子學」

我國學術史上底黃金時代，是在周秦之際；因爲東周後半期，春秋末年和戰國，諸子百家風起雲湧，立說授徒，各成派別。當時的學風，誠如莊子天下篇所說，「天下多得一察焉以自好」，「天下之人各爲其所欲焉以自爲方」；而其議論，又如荀子非十二子篇所說，各能「持之有故，言之成理」的。夏曾佑曾言：「中國自古及今，至美之文章，至精之政論，至深之哲理，並在其中。百世之後，研窮終不能盡」。我們雖未能研窮其底蘊，但也不能不明瞭其大概。本書所述，就是這諸子之學底大概而已。

西漢末，劉歆繼其父向，領校祕府之書，總羣書而奏七略。七略是一篇分類的總書目；它把各種書籍分做六大類（輯略是總論，故僅六類）。其中敍錄諸子百家的一類，叫做諸子略。今七略本書已亡。班固底漢書藝文志是以七略爲藍本的。所錄之書，亡失的固多，存在的也還不少。這些書，大都稱爲「某子」，如老子、莊子、孟子、荀子、墨子之類。此後，王儉底七志中有諸子志，隋書經籍志中有「子部」。這一類書，遂在「經」，

「史」之外，特別成一部門。因為它們大都叫做「某子」，而且不只一人，不只一派，所以有「諸子」之名。這名稱，可以說是出於漢書藝文志的。

那末，這些書為什麼叫做「某子」呢？嚴可均書管子後曾說：「先秦諸子，皆門弟子，或賓客，或子孫撰定，不必手著」。孫星衍晏子春秋序也說：「凡稱子書，多非自著」。按，諸子之書，如孟子，是門弟子記錄孟子底言論，其體裁係仿論語，在諸子中為特例（孟子一書，漢志列入諸子略儒家）。其他諸子，類皆為一篇篇的議論文，不是語錄式的。但都是後人撰輯成書，然後題「某子」之名的。

更進一層，我們還要追問：後學撰輯其先師或前輩底著作，為什麼大都稱「某子」呢？這和當時通行的稱謂有關。汪中述學釋夫子說：

「古者孤卿大夫皆稱子。子者，五等之爵也。……春秋傳：『列國之卿，當小國之君。』小國之君，則子男也。子男同等（五等之爵，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，見孟子），而不可以並稱，故著子去男，從其尊者。王朝，則劉子單子是也；列國，則高子國子是也。……稱子而不成詞，則曰「夫子」。夫者，人所指名也。……以夫配子，所謂取足成詞爾。凡為大夫，自嫡以下，皆稱之曰『夫子』。孟獻子，穆伯之孫；穆伯之二子親為其諸父，而曰『夫子』。崔成崔彊稱其父，亦曰『夫子』。故知為大夫者，例稱『夫子』，不以親別也。孔子為魯司寇，其門人稱之

曰『子』，曰『夫子』。後人沿襲，以爲師長之通稱，而莫有原其始者」。

按、論語是孔子底弟子記錄的，稱孔子但曰「子」，惟對人則曰「夫子」，曰「孔子」（此例，論語前十篇分別得很明白，後十篇常自亂其例）。左傳昭公七年說：「孟僖子召其大夫曰：『我若獲沒，必屬(同囑)說與何忌於夫子』」。這「夫子」是指孔子說的。疏曰：「身爲大夫，乃稱夫子。此時仲尼未仕，不得稱爲夫子。以未仕之時，爲仕後之語，是丘明意尊之而失實」。可見孔子底門弟子所以稱他爲「子」，爲「夫子」，是因爲他曾仕魯爲司寇了。孔子開私人聚徒講學之風，所以稱師爲「子」，是從孔子起的。諸子之中，如管子晏子爲齊桓公景公之相，故後人述其學說，皆題曰「子」。孟子曾爲卿於齊，墨子曾爲宋大夫，故弟子輯其遺書，亦題曰「子」。其後遂成通例。這一類書所以特名爲「子」，便是因此。

漢志根據七略，把書籍分做六類：一、六藝，二、諸子，三、詩賦，四、兵書，五、術數，六、方技。諸子和詩賦底不同，可以一望而知。諸子和兵書、術數、方技底不同，因爲前者是關於哲理或政治的理論，可以說是「道」；後三者是關於軍事或各種技術的實略或理法，可以說是「術」；也還易於區別。六藝就是後來四部中的「經」。「經」和「子」底不同，究竟怎麼樣呢？孟子是仿論語的；何以漢志把論語列入六藝略，孟子列入諸子略呢？六藝就是六經。六經中沒有樂經，所以只有詩、書、禮、易、春秋五部正式的

經。如春秋類底公羊傳、穀梁傳、左傳，嚴格言之，是「傳」非「經」；如禮類底禮記，樂類底樂記，是「記」非「經」。論語也只是附於「經」的，本身也不是正式的「經」。五經，詩是最早的詩集，書是古代底史料，禮是古代冠婚喪祭朝聘鄉射八種禮儀底記錄，易是專論六十四卦的，春秋是極簡單的編年史。五經中之春秋，自經孔子修改之後，乃有所謂「微言大義」存乎其中。但其內容，仍是春秋時代底事實。孔子曾說：「我欲託之空言，不如見之行事之深切著明也」（見漢志引）。借往事以寓大義微言，便是孔子作春秋底宗旨。此外，如詩輯詩歌，書輯史料，禮記禮儀，易論卦爻，各有其內容；而諸經所含的哲理，各寓於其中。至於諸子，則各就所見，奮筆抒寫，把作者底主張直接發揮出來。這就是「經」和「子」底不同。孟子一書，就其體裁論，和論語一樣，和其他諸子不同。論語既可附於「經」，則孟子自然也可作為「經」底附屬。但其直接發揮己見，則又和五經不同，而類似諸子，故也可以列入諸子。論語所以入六藝略，而不入諸子略，一方面固然因為獨尊孔子之故；一方面也因為它所記錄的孔子底話，差不多都是片言單語，而且有許多是記孔子底事實和生活狀態的，不但和其他諸子完全不同，即較之孟子，也有區別之故。

評述諸子派別的文章，以莊子天下篇為最早。它首論「鄒魯之士」，這是指孔子、孟子的。此後，平列六派：一、是墨翟、禽滑釐；二、是宋鈃、尹文；三、是彭蒙、田駢、

愼到；四、是關尹、老聃；五、是莊周；六、是惠施。墨翟、禽滑釐是墨家。宋鈃，卽孟子底宋牼，莊子或作宋鈃，或作宋榮子。漢志諸子略小說家有宋子，自注說：「孫卿道宋子，其言黃老意」。而天下篇說他主張非攻寢兵，孟子記其聞秦楚構兵，將往說秦楚之王而罷之，則又近於墨家了。尹文子，漢志列於名家。劉歆以爲「其學本於黃老」（洪邁容齋續筆引七略）。據莊子，則亦近於墨家。彭蒙，未詳。漢志道家有田子，法家有愼子。而司馬遷及楊倞（見荀子解蔽篇注）又都說「愼到學黃老之術」。據莊子，則皆近於道家。關尹子、老子、莊子，漢志都列入道家。惠施，漢志列入名家。所以天下篇所評述的，如以後來家數底名稱分別，不外儒、道、墨、法、名五家，不過沒有把它們底家名標舉出來。

其次，荀子有非十二子篇。它所評述的，凡六組：一、它囂、魏牟；二、陳仲、史鰌；三、墨翟、宋鈃；四、田駢、愼到；五、惠施、鄧析；五、子思、孟軻。它囂，未詳。魏牟卽魏公子牟，見漢書古今人表，漢志列其書於道家。陳仲卽孟子底陳仲子，史鰌卽論語底史魚。陳仲底苦行，史鰌底尸諫，頗有墨家底精神，而陳仲之上不臣於天子，下不友於諸侯（見戰國策趙策，作於陵仲子），則又似道家。鄧析，漢志入名家。子思，卽孔子之孫孔伋，與孟子同爲儒家（韓詩外傳錄此篇，無子思孟軻）。故荀子所非，也不外儒、道、墨、法、名五家，也沒有標舉各家底名稱。

司馬遷太史公自序（太史公爲史記底原名）中，曾引他父親司馬談「論六家要指」的一段話。六家：一、陰陽，二、儒，三、墨，四、法，五、名，六、道德。於莊子荀子所論五家之外，增一陰陽家，而且這六派各予以一名稱。大概家數底分別，是漢人底說法；各家底名稱，也是西漢時才有的（孟子雖有「墨者夷之」底記載，但不云墨家）。司馬遷報任安書自言「文史星曆，近於卜祝之間」。他又曾爲武帝定「太初曆」，可見星曆是他們父子底專長。漢志陰陽家第一部書是宋司星子韋，自注謂「景公之史」。他們父子世爲太史令，所以和陰陽家底關係是很密切的。增入陰陽一家，或卽因此。

班固根據劉歆七略而作的漢志，又於六家之外，增入縱橫、雜、農、小說四家，共有十家。他敍此十家，都說「某家者流」。「流」，就是「派」。他又以小說家爲「小道」，故曰：「諸子十家，其可觀者九家而已。」所以又有「九流」之稱。十家各有可以代表的人物或書籍。如儒家可以孔子、孟子、荀子爲代表，道家可以老子、莊子爲代表，法家可以商鞅、韓非爲代表，名家可以惠施、公孫龍爲代表，墨家可以墨子爲代表，縱橫家可以蘇秦、張儀爲代表，雜家可以呂氏春秋、淮南子爲代表（二書本集門客所作而成，非呂不韋、劉安自著）。此外，陰陽、農、小說三家，書都亡佚；較特出的，如陰陽家之鄒衍，農家之許行，小說家之宋鈃，不但無著作流傳下來，專實言論，也僅散見於他書。且陰陽爲春秋以前之舊學，而且是「術」非「道」；縱橫，不過是當時政客們底二種策略，不是

與於學術之林；雜家之書，雜錄諸家之言，並沒有中心思想，而且專門方能名家，「雜家」之名，根本不能成立。所以十家之中，司馬談所增的陰陽一家，劉歆所增的縱橫、雜、農、小說四家，都不能和儒、道、墨、法、名五家平列的。

更就儒、道、墨、法、名五家言之。法家，可以說是儒道二家合流的變相。韓非、李斯，都是法家，都是儒家荀子底弟子。荀子主張以禮矯正人之惡性。其弟子乃更進一步而用法。禮和法，同是維持社會秩序的；不過一治未然之先，一禁已然之後而已。由隆禮而至用法，可以說是很自然的趨勢。法家所謂「術」，就是漢志評道家所謂「君人南面之術」。道家能秉要執本，故能執此術以馭臣民。法家一方面用法，一方面也用術。故法家之學，一方面又出於道家。史記把道家底老莊和法家底申韓合做一傳，而且說「申韓皆原於道德之意」，就是因此。今存韓非子中，尚有解老喻老之篇，可見他底有得於老子了。至於「名學」，本是各學派都要用到的辯論術。故儒家，則孔子主正名，孟子稱好辯，荀子中且特列正名一篇；墨子中有「三表」之法，大取小取二篇更專論名學；道家老子雖主無名，而莊子底齊物論乃以大辯說明辯之無用。惠施公孫龍等所以獨稱名家者，因其專以辯論著名而已。所以這五家中，能卓然自立的，只有儒、道、墨三家。雖然孔子問禮於老子，且有「老子其猶龍乎」之歎（見史記孔子世家及老莊申韓列傳）。墨子，魯人（據孫詒讓考定），曾受儒者之術，學孔子之業（見淮南子要略）；但其學說根本不同，自不能

與法家和儒家底關係同日而語。故諸子十家之中，儒、道、墨三家是第一等，法、名二家是第二等，其餘五家是第三等。所以本書中儒家所占篇幅最多，道、墨二家次之，法、名二家又次之，其餘五家最少。

緒論二　諸子何以勃興於周秦之際

諸子之學，勃興於春秋末，戰國初；至西漢中世，乃漸衰歇。爲什麼那時候有這種諸子勃興的現象呢？胡適中國哲學史大綱曾說，老子孔子以前的時代（胡氏謂之「詩人時代」，因爲他是以詩經證明那時代底情形的），政治黑暗，戰爭連年，社會紛亂，貧富不均，民生困苦，「有了這種形勢，自然會生出種種思想的反動」。但是這種形勢，在我國歷史上是數見不鮮的。何以別個時代不會發生周秦之際那般蓬勃的學術？所以諸子之學獨勃興於周秦之際，必有其特殊的時代背景。馮友蘭中國哲學史所說，已勝於胡氏底普泛了。茲更就馮氏之說，參以己見，說明諸子學底時代背景，藉以見其所以勃興於此時之故。

從春秋末年到戰國末年，是我國歷史上一個劃時代的劇變時期。政治、社會、經濟、

教育各方面，都有劇烈的變動。這種變動，一直經過秦代到西漢初世方才靜止。這種劇變，三國南北朝、五代十國時，都不會再現。茲分述其概況如左：

(一)政治方面　秦以前，是封建制度時代；秦以後，是郡縣制度時代。這是稍具歷史常識者所共知的事實。我國上古唐虞以前，國家尚未形成，君權尚未確立，各部落各有他們底酋長。後來各部落底酋長中，有勢力較強大，才智較特出的，漸漸成爲許多酋長底領導者。相傳黃帝和蚩尤底涿鹿之戰，推想起來，就是爭奪領導權的戰爭。由部落酋長制度逐漸演進，乃有所謂封建制度。各部落成了許多諸侯國，各酋長成了許多諸侯，酋長們底領導者成了諸侯底共主，就是所謂「天子」了。孟子萬章篇說舜、禹、啓、之所以得爲天子，由於諸侯朝覲者不之堯舜之子與益，而之舜、禹、啓。這就是說，那時做諸侯領導者的天子，須得諸侯底擁戴。孟子此言，或由於推想而得；但這種推想，揆之那時代底情勢，是合於事實的。又如虞之後爲陳，夏之後爲杞，商之後爲宋，直到春秋之世，國尙存在。禹以禪讓得天下，虞之後裔得爲諸侯，猶合情理；商周以征誅得天下，而夏商之後裔仍不失爲諸侯者，不是夏商之亡，僅僅失去他們領導者底地位，而不失去他們諸侯底地位嗎？所以三代時的易姓改代，不過把領導諸侯的共主換了一家而已。春秋時齊、晉、秦、楚底爭霸，爭爲盟主，是在爭實際的領導權，而東周仍擁天子之虛名，做那時名義上的共主。因爲這些「以力假仁」的霸主，其目的只在爭領導者底地位，而不在奄有中國，故有

「興滅國、繼絕世」、保存弱小諸國底舉動。封建制度，得以維持現狀。但左傳已有「漢陽諸姬，楚實盡之」底話，則春秋之初，楚國已開兼併弱小諸國之風了。此種風氣，愈演愈烈，降至戰國，除東周及宋衞等小國外，已僅存七雄。可見夷封建爲郡縣，並不始於秦始皇；春秋初世，封建制度已開始崩潰；七雄之所以成爲大國，或由兼併，或由篡奪，或由瓜分，都是摧毀舊有的諸侯國的。及秦始皇統一六國，封建殘餘，乃一掃而盡。秦亡時，六國之後，紛紛復國。那時，名義上的共主是楚義帝，事實上的領導者是項羽，春秋時的老戲，幾乎重演。劉邦稱帝，裂土以封異姓之功臣，同姓之子弟。他是在模仿商湯周武。不知湯武因前代之舊制，是自然的；劉邦時，則封建制度已曾消滅於秦，不費重起爐竈，復燃死灰了。何況他底分封功臣，原是不得已而爲之的呢？故異姓侯王，不久仍被他消滅。及景帝平七國後，同姓侯王亦徒擁虛名，所謂封建郡縣混合的「郡國制」，事實上已成爲完全的郡縣制了。趙翼二十二史札記論封建改爲郡縣，以爲是由於「天意」。實則所謂「天意」，就是非人力所能挽回的自然趨勢。從唐虞三代以來，由上古部落會議蛻化而成的，沿襲已二千餘年的封建制度，由崩潰而消滅，不能不說是政治方面的劇烈變動吧！

(二)社會方面　唐堯、虞舜傳賢不傳子，夏禹傳子不傳賢，故一般人以爲君位世襲之制起於夏。但古來傳說，天皇、地皇、人皇等治世各一萬數千年，顯然是子孫承襲的年

數；神農底八世孫榆罔，和黃帝戰於阪泉，尤爲君位世襲之證。堯舜所禪讓的，也只是會長諸侯領導者底地位，故丹朱仍封於丹，商均仍封於商。天子諸侯是世襲的，卿大夫也是世襲的。因此，那時的政治，是貴族底政治。不但湯武皆以諸侯爲天子，就是發於畎畝之中，自耕稼陶漁以至爲帝的舜，其先人也是貴族，本人且爲帝堯之壻。三代時以平民致身卿相的也極少。故武丁相傳說，文王聘太公，都須託之夢兆。因爲那時貴賤底階級分得很嚴，平民是不能參與政治的。尚書堯典說：「克明俊德，以親九族；九族旣睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」。九族、百姓、黎民，顯然分作三等。左傳昭公七年說：「人有十等。……故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺，馬有圉，牛有牧，以待百事」。這雖然是指職位而言的，而且階級未必分得那麼細，但是皂隸輿臺之子孫，決不能爲王公士大夫。禮記說，「禮不下庶人，刑不上大夫」，也可以見貴賤階級顯然的區別。降至春秋之世，一方面則貴族陵夷，故詩邶風有爲黎侯而賦的式微，左傳昭公三年也有「欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯、降爲皂隸」底話；一方面則平民驟貴，如飯牛的寗戚仕於齊，食牛的亡國大夫百里奚顯於秦，戰國時，如范雎、蘇秦、孫臏、白起等以布衣致將相者尤多，及劉邦，乃以匹夫一躍而爲天子，開古來未有之創局，而其功臣也大多爲亡命無賴之徒。於是隨封建制度而存在的貴族階級，也隨封建制度而崩潰，古代底社會組織，乃根本動搖。這也是一種劇烈

的變動。

（三）經濟方面　我國上古，由漁獵進爲畜牧，更進爲耕稼，大概禹平水土，棄教稼穡以後，已成爲一純粹的農業社會了。當時的商業，還只在「以其所有，易其所無」，「日中爲市」底狀態中。雖然爲實物交換底媒介的貨幣，發明得頗早，雖然唐虞時已有「懋遷有無」的商人行爲，但尙於農隙時爲之，是副業，不是正業。商業底發達，大概在春秋之世；發達最早的是鄭國，因爲它適處東西南北交通底衝要。左傳昭公七年，記晉韓宣子有玉環，其一在鄭商人之手，宣子向鄭君要商人底玉環；子產拒絕他，說鄭自先君桓公與商人世有盟誓，「毋強賈，毋匄奪」，故不肯背盟以奪商人之環。這種盟約，想是因提倡商業而訂的，也是鄭國商業發達最早的原因之一。而且從此可以反映出那時他國貴族對於商人常有強買丐奪的事情。弦高以一牛販，居然能却秦救國，鄭國可謂已食優待商人之報。春秋末，端木子貢以貨殖億則屢中，竟結駟連騎，與諸侯抗禮；呂不韋以大賈居奇，竟致身卿相，掌秦國底大權；可見那時商人底地位已是增高，商業之發達，也可想而知了。漢書貨殖傳說：「士庶人莫不離制而棄本，稼穡之民少，商旅之民多，穀不足而貨有餘」。是西漢之世，商業幾已駕農業而上之。經商較務農易於致富，所以戰國時「商人致富者累鉅萬」（見漢書食貨志）。詩經所咏，已有穿着葛屨履霜的沒落的公子，穿着熊羆之裘的舟人之子。可見貴族式微，庶人暴富底現象，早已有之。到了西漢，乃有「富者土木被

錦繡，犬馬餘粱肉」，和「其爲編戶齊民，同列而以財力相君，雖爲僕虜，猶無慍色」底畸形的現象。秦始皇以專制梟雄，而爲巴寡婦清特築懷清臺，也不過因她擁有巨資而已。所以貴族階級崩潰消滅以後，代之而興者，是富人階級。左傳昭公七年芋尹無宇說：「封略之內，何非君土？食土之毛，何非君臣？」這幾句話，在封建時代，不但有政治的意義，而且有經濟的意義。因爲受封的諸侯或卿大夫，不但爲其封域內政治的君主，且兼爲其地主。庶人不能私有土地，只爲其政治的經濟的主人作農奴，平時竭力耕種，戰時拼命鬥爭而已。王船山曾說：「有世祿者有世田，即其所世營之業也。……世居其土，世勤其疇，世修其陂池，世治其助耕之氓」。所謂助耕之氓，就是充農奴的庶人。此種政治的經濟的制度，隨封建而崩潰，而消滅，於是庶人之富者，乃得出其資財，購買土地，代貴族爲地主。所以商業底發達，商人底致富，富人底擁有特殊勢力，成爲地主，都是經濟方面底劇烈變動。

（四）教育方面　我國古代既爲貴族政治，庶人既不能參政，自然無求知識底必要，而且沒有受教育的權利。受教育，只是貴族子弟底特權。所以那時的知識分子也只限於貴族。貴族底子弟，因世官之故，皆置身於政治舞臺，不但因輕視庶人，不屑施以教育，且亦無暇及此。所以即使庶人中有志求些學識的，也因無人施教，沒有受教育的機會。而且那時紙筆墨都未發明，以刀刻漆書代筆墨，以竹簡木牘代紙，不但成書難，得書亦難，藏

書亦難。庶人無由得書，且亦自以爲無此需要，故書籍惟官府中有之。韓宣子爲晉國之卿，聘魯時觀書於太史，然後得見易象與魯春秋；季札爲吳國公子，聘魯時觀樂於太師，然後得聞詩之風雅（均見左傳）；貴族如此，庶人可知。孔子是好學之士，費盡了九牛二虎之力，方得遠適東周，向柱下史老子設法，觀守藏室之書（見史記）；好學者如此，平人可知。書籍既藏於官府，知識分子既盡爲貴族做官的，庶人如要得些兒知識，只好「以吏爲師」。所以「學古入官」、「宦御事師」等語，確是那時代底事實。說文解字說：「仕，學也。」訓「仕」爲「學」，便是因此。孔氏在宋爲貴族，在魯爲平民。孔子生而好學，幸得徧覽東周之書，於是學問大進。他又抱着「有教無類」底宗旨，「自行束脩以上，未嘗無誨」，大收弟子，且因不得實行其道，終身盡瘁於教育事業，弟子既多，歷時又久，教育乃得普及。他底弟子，有以貨殖致富的端木子貢，有陋巷簞瓢的顏淵，捉襟見肘，納屨踵決的原思，有貴族子弟的孟武伯孟懿子，有野人駔盜出身的仲子路、顓孫子張、顏涿聚，所以東郭子惠有「夫子之門何其雜也」之歎。孔子開私人講學之風，爲我國第一個教育家；古代爲貴族專有的教育，也從他始普及於大衆。這是教育方面底劇烈變動。

上述四方面的劇變，是周秦之際底特殊情形，爲後來三國、南北朝、五代十國時所無。加以政治黑暗，戰爭連年，社會紛亂，貧富不均，民生困苦，而且適值各國分立，思想言論絕對自由。於是才智之士，志在救世救民，主張改革制度，而其所見又各不同，乃

立說著書，互相辯難，聚徒講學，各樹風格了。師弟傳受，或一脈相承，或枝派旁衍；門戶各別，或入主出奴，或旗鼓相當；遂成十家九流蠭起一時的景象，在學術史上，放一異彩。

緒論三　諸子與「王官」之關係

宋儒論學，謂爲孔孟遠承堯舜禹湯文武底心傳，成所謂「道統」。漢人稱道家之學曰「黃老」，以爲老子遠紹黃帝；淮南子說墨子「背周道而用夏正」，似乎淵源夏禹；農家者流，爲神農之言，似乎淵源神農。按韓非子顯學篇說：「孔墨俱道堯舜，而取舍各不同，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」孔子道堯舜，取其禪讓合乎自己「天下爲公」底理想；墨子道堯舜，取其茅茨土階合乎自己節用底主張；都以自己底主觀爲尺度，去衡量古人，加以取舍的。他們爲什麼要招出古人來呢？淮南子脩務篇說：「世俗之人，多貴古而賤今；故學者言治，必託之於黃帝神農而後能入說。」他們立說著書，旨在改革制度；他們託之古人，意在便於入說；前者是目的，後者不過是手段。這就是所謂「託古改制」。並非諸子之學都從黃帝、神農、堯、舜、禹等古人傳下來的。

漢書藝文志敍諸子之學底淵源，以爲皆出於王官。它說：「儒家者流，蓋出於司徒之官」；「道家者流，蓋出於史官」；「陰陽家者流，蓋出於羲和之官」；「法家者流，蓋出於理官」；「名家者流，蓋出於禮官」；「墨家者流，蓋出於清廟之守」；「縱橫家者流，蓋出於行人之官」；「雜家者流，蓋出於議官」；「農家者流，蓋出於農稷之官」；「小說家者流，蓋出於稗官」。漢志根據七略。劉班雖分別說明某家出於某官，但加一「蓋」字。蓋者，疑而未定之辭。曰「蓋出」，已自言其爲揣測之辭，非肯定之說了。而章炳麟諸子學略說，篤信漢志，以爲不可移易；胡適諸子不出於王官論又完全駁斥漢志，以爲一無是處；柳詒徵論近人講諸子學者之失，則又中章斥胡。這二派各趨極端，莫衷一是。平心論之，以王官爲諸子之學底濫觴，不能說它毫無理由；但漢志於諸子十家，必各指一官以實之，則牽強附會之病，勢所難免。我們論學，不應該武斷，也不應該盲從；不應該先入爲主，也不應該故意立異。

漢志說某家出於某官，以墨家一條爲最詳。它說：「墨家者流，蓋出於清廟之守。茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以尙賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視（同示）天下，是以尙同」。按「茅屋采椽」和貴儉，還可以說是相近的。「養三老五更」，雖然可以與墨子底「愛人之父若其父」曲解牽合；但墨子旨在兼天下之人而愛之，終和養老之旨，根本不同。「選士大射」，更非清廟

之守所職掌了。祀父雖也是相信有鬼；但墨子明鬼底宗旨，在說明鬼神之能禍福人，和以追遠爲旨的祭祀亡父，亦不相涉。至於「順四時而行」，正是相信有命論者底倣品，適與非命相反了。墨子底尙同，不但須上同於天子，而且須上同於天，上同於兼愛的天志，與「以孝示天下」，有什麼關係？故漢志此條，可以說是一無可據的。章氏說：「墨家先有史佚，爲成王師；其後墨翟亦受學於史角」。按漢志列史佚於墨家，墨子學於史角，見呂氏春秋當染篇。呂氏春秋謂魯侯請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，其後在於魯，墨子學焉。柳氏亦據以證墨家之出於淸廟之守。如因墨子學於史角之後，而史角又懂得郊廟之禮，遂謂墨家出於淸廟之守，證據已嫌薄弱。而且史佚、史角，明明都是史官；那末，何不逕說墨家出於史官呢？老子爲東周柱下史，孔子嘗問禮於老子，何不說儒家出於史官呢？淮南子嘗說墨子受儒者之術，學孔子之術，何不說墨家出於儒家呢？孔子曾爲司寇，何不更進一層，說墨家出於司寇之官呢？諸子十家，原爲劉歆所分。分得是否妥當，且不管他，但總是他硏究後歸納而得的分類，不是先有此家數，然後各家有著名的學者的。怎麽一官一派，源流如此分明呢？漢志於各家必指實一官，以爲其所自出，說到小說家，便漫言出於「稗官」。顏師古注：「稗官，小官」。可見古無此官。他以小說家爲小道，所以隨便說它出於小官。這眞是不能自圓其說，致有此「遁辭」了。其餘各條，雖都近似，終覺勉強附合，似是而非。迹其病根，總在穿鑿。

胡氏諸子不出於王官論說：「古代之王官，定無學術可言」。又說：「諸子自老聃孔丘至於韓非，皆憂世之亂，而思有以拯救之，故其學皆應時而興，與王官無涉」。又說：「劉歆以前之論周末諸子學派者，如莊子天下篇、荀子非十二子、司馬談論六家要旨、淮南子要略，皆無出於王官之說」。按荀子非十二子，旨在抨擊十二子，司馬談旨在論六家優劣，不在探討十二子六家底淵源，故沒有諸子出於王官之說；但反過來說，也沒有說諸子不出於王官。天下篇開首便說：「古之所謂道術者，果惡乎在？曰無乎不在」。又說：「百官以此相齒」。明明說古之道術雖無乎不在，也有在百官的了。下文分論各派，都說：「古之道術有在於是者，某某聞其風而說之」。明明說諸子聞風興起。總論中又以「搢紳先生」與「鄒魯之士」並提；「鄒魯之士」指孔孟，「搢紳先生」即指百官。則諸子學底濫觴，即是百官以此相齒之古之道術，說得非常明白。淮南子要略論儒者之學，則曰「修成康之道，論周公之訓」；述管子之書，則曰「廣文武之業」；是以周代之賢明的君相為諸子濫觴所自了。這並非如柏拉圖底理想，說凡是君相，個個都是哲學家；這是說古代賢明的君相底政策制度，即是學說之見於實施者，遺之後世，即為學術底資料，予學者以研討底對象。上節已說過，古代書籍都在官府，教育並未普及（胡氏說：「古代書冊司於官府，故教育之權柄於王官，非仕無所受業，非吏無所得師，此或實有事，亦未可知」。是胡氏對此，已不否認），除貴族子弟外，不易得到豐富的學術資料。貴族子弟，

中，又有幾個能承受整理，能發揮光大？我們固然不能武斷地說，古代絕對不會有在野的平民的學者；但是在竹簡木牘，漆書刀刻，而且私人講學之風未開之世，要立說著書，流傳民間，遺存後世，又談何容易？所以諸子之學底濫觴，只有存於王官的書籍學術。胡氏中國哲學史大綱有言：「大凡一種學說，決不是劈空從天上掉下來的」。如王官絕無學術，孔老以前絕無學術，則諸子之學前無所承，恰是劈空從天上掉下來的了。胡氏又說：「若謂九流皆出於王官，則成周小吏之聖知，定遠過於孔丘，墨翟」。這是胡氏底誤會。我們說諸子之學濫觴於王官，是因王官保存着許多學術底資料，不是說成周王官之小吏個個都是學者，九流底開祖都是王官小吏底徒子徒孫。譬如水，王官只是山中儲積的水量，初爲涓涓之流，出山以後，方爲溪澗，爲江河，爲海洋，成爲巨瀾，而有十家九流之蔚然大觀。決不能說王官之學可以包括後來的諸子之學，而且必定勝過他們。即如漢志所舉各官，司徒所掌有歷代底教育制度，羲和之官所掌有歷代相傳的曆法，淸廟之守所掌有祀典等，理官禮官所掌有法典禮制等；……這便是所謂「百官以此相齒」，便是學者研究的資料。諸子都旨在改制以救世，則於古代現代制度政策底利弊，當然須澈底明瞭，方能採之當時底實情，定出扶弊救偏的政策來。如完全嚮壁虛造，毫無憑藉參考的資料，而奮其臆說，又怎能「持之有故，言之成理」呢？漢志牽強傅會，病在穿鑿；胡氏一筆抹殺，却又病在武斷了。

諸子之學濫觴於王官；王官之中，尤以史官爲古代學術之府。莊子天下篇又說：「其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之」。這是承上文，說古之道術，其明在數度者，史官世世相傳，尙多保存至今。所謂「明在數度」，卽指道術之已形成典章制度者而言，是史料，亦是學術底資料。「史」字篆文作[illegible]，說文解字以「從又持中」釋之。下半個又，卽右字，代表右手；上半個中，卻並非「中」字，只是一枝筆。「聿」字也是右手執筆，不過史字底筆尖向上，聿字底筆尖向下而已。右手持筆，可以代表書寫底動作；引申之，或爲能書寫的人，或爲司書寫的官。李耳爲周柱下史。「柱下史」是在朝廷上位居柱下，職司記錄的官，正和現在會議席上司記錄的人員一樣。禮記玉藻說：「右史記言，左史記事」；漢志說：「左史記言，右史記事」；左右、言事，適得其反。而且言和事分別記錄，左史右史底職務分得那麼仔細，似乎也和情理不合。但朝廷重大的政令、文告、議論，由位居柱下之史官記錄，則是合於情理的。司記錄的史官，保存所記錄的文書，又是當然的事。西漢時，朝廷郡國底重要文件，還由太史令保存，見於太史公自序。則史官除司記錄外，一方面還有保存重要檔案的職責。這些檔案，保存遺留下來，便成了史料，成了官書。如尙書、禮經，其性質與此最近。春秋，則爲史官所錄的大事記。詩由輶軒使者采集，交太師合樂的，既經政府收集整理，則亦成爲官書底一種。易之卦爻辭，不作於文王，卽成於周公；是周代欽定御纂之書。所以五經都由史官保存，以垂永久。這樣一來，

史官又等於現在的國立圖書館館長了。所以老子是柱下史，又稱之爲「守藏室史」，或「徵藏史」。莊子天運篇記孔子欲適周觀書，子路言周守藏室史聃可與謀，是其明證。左傳言晉韓宣子聘魯，觀書於魯太史，始見易象與魯春秋，也是一個證據。

古代「政」「教」不分；教育之「教」和宗教之「教」也不分。我國本無所謂宗教，而崇拜祖先神祇之風則很盛。左傳有「國之大事在祀與戎」底話。故明堂大祭爲政教之要事（詳見阮元明堂論）；郊社禘嘗爲政教之根本（論語：「或問禘之說。子曰：『知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！』指其掌。」禮記中庸：「郊社之禮，所以祀上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎」）。古書中巫史祝史連稱者，屢見不鮮；司馬遷亦言文史星曆在卜祝之間；左傳載晉史蘇、史墨、都善於占卜；又言史華爲衞侯掌祭，史嚚爲虢公享神：可見史官底職務，還有掌鬼神祭祀一項。周官雖是戰國時學者之書（見經學纂要），其曰「太史掌祭祀，小史辨昭穆」，也必有所根據。徵之他國古代，如埃及之祭司、印度之婆羅門、歐洲十五世紀以前之教會，都掌宗教、政治、學術之權。我國古代底史官，大約也有和他們相類的地位。

我國史官之設置，似乎很早。世本言黃帝時史皇作圖，倉頡沮誦造字，雖未必可信。而夏末有太史修古，商末有內史尹摯，保存典籍於亡國之際，見於呂氏春秋先識，則可信爲事實。降至周，則史佚爲四輔之一，史克作魯頌，內史敬服和內史過善相人，內史萇弘

深明樂理，左史倚相能讀三墳、五典、八索、九邱，餘如晉之董狐、齊之太史、南史、均以直筆著名，更是人才輩出了。古代史官和其他的王官一樣，是世襲的。晉之籍談，其先世爲周史，世守典籍，子孫遂爲籍氏。直到西漢，世官之制已不存正，而司馬氏父子尚相承爲太史令。是史官世襲之制，至西漢尚存了。

史官掌記錄，掌保存典籍，握政教之樞紐，設置既早，人才特多，而且世襲之制行之最久，其爲古代學術之府，是自然的結果。故龔自珍古史鈎沉論二說：「周之世官史爲大。史之外，無有語言焉；史之外，無有文字焉；史之外，無有人倫品目焉。」又說：「六經者，周史之大宗也」；「諸子者，周史之支孽小宗也。」按「六經皆史」之說，明末李贄之焚書中已言之。章學誠及章炳麟更張其說。然以六經皆爲史官所掌，視爲官書，則可；以六經爲古代之史料，則可；遂以六經爲古史，則不可。說六經是史官所保存的重要典籍，古之道術有在於是者，則可（天下篇述道術未分裂時，亦說到六經）；說十家九流，都從六經出來，則又不可。總之，王官是諸子之學底濫觴，史官尤爲王官典籍學術底淵藪，龔氏之說，並非夸大之辭。諸子十家，也不僅道家因其開祖老子曾身爲史官，墨家因其開祖墨子曾學於史角之後，爲與史官有關。

無論什麼事物，其發生和發展，必有「因」和「緣」。「因」，是發生這事物的本身底種子；「緣」，是發生或發展這事物底環境。例如植物，埋種在地下的種籽是發生這株

植物的「因」；土壤、水分、肥料、陽光……，都是使這株植物發芽成長的「緣」。前一章所述，周秦之際底政治、社會、經濟、教育各方面的劇變，以及當時黑暗的政治、紛亂的社會、連綿的戰爭、凋敝的民生，都只是諸子學勃興的「緣」。我國自古至周，逐漸發達的文化，以及由史官保存遺留下來的書籍，方是諸子學發生的「因」。我們固然不能斷言老孔以前，已有成系統的學術思想，已有專門名家的學者，但決不能一筆抹殺，說老孔以前，沒有學術思想，沒有書籍，沒有文化。倘使眞的一無所有，則泥土中並無種籽雖有良好的充分的土壤、水分、肥料、陽光……，如何能發芽、抽莖、長出一株植物來，而且使它開絢爛之花，結繁碩之果呢？有了種籽，有了適宜於種籽發生發展的環境，還得有下種耘植的農夫或園丁。使諸子學勃興的農夫或園丁，便是孔子。所以孔子在我國學術史上，是有他繼往開來的地位的。秦漢以來，又已二千餘年，文化、學術、蘊積更豐，又有由國外輸入的文化、學術，增加了不少生活力；而清末至今底劇變，更甚於周秦之際。孫中山先生已把承先啓後底任務完成了，如果我們不甘自暴棄，則今後學術思想之勃興，自當更盛於周秦諸子！

緒論四　前人評各家長短

一　儒家

說文解字說：「儒，柔也，術士之稱。」是儒字有二種意義；其一，即有道術之士。漢書司馬相如傳顏師古注說：「凡有道術者皆爲儒」。就用說文解字底後一義。可見「儒」即今語所謂「學者」，是極普泛的一種名稱。論語，孔子對子夏說：「汝爲君子儒，毋爲小人儒」。可見那時只稱有知識材藝者爲「儒」，其中有君子，也有小人。「儒家」之名，似以見於司馬談論六家要指中者爲最早。漢代人稱孔子之徒及其後學爲儒家，則孔子自爲儒家之開祖。周官太宰：「儒，以道得民」。注說：「儒，有六藝以教人者」。又大司徒注說：「師儒，鄉里教人以道藝者」。則「儒」不但須有知識材藝，而且須以知識材藝教人；即不但須爲學者，而且須爲教育家。孔子開私人講學之風，其弟子如子夏亦嘗設教於西河，故稱之爲「儒家」。揚雄法言所說「通天地人曰儒」，還是「有道術」底意思，至如王充論衡所說「能說一經者爲儒」，則是指經生而言，是漢朝人底說法了。

莊子天下篇評述諸子，把儒家列入總論中。它說：「古之人其備乎！……其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。其在詩、書、禮、樂者，鄒魯之士、搢紳先生，多能明之」。「搢紳」，插笏於紳。「搢紳先生」，指官。學術在官，故搢紳先生多能明之。孔子、魯人，孟子、鄒人。「鄒魯之士」，指孔子孟子及其後學。孔子以詩、書、禮、樂教人，孟子承其餘風，故鄒魯之士亦多能明之。此下說：「詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分」。六經爲王官職掌之舊典，儒家教人之要籍，故於此述及之。下文又說：「其數散於天下，而設於中國者，百家之學時或稱而道之」。「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體；道術將爲天下裂」。散於天下設於中國之「數」，卽上文世傳之史的舊法，也卽是「明而在數度者」，指典章制度而言。能把典章制度、詩書禮樂，作有系統的澈底的研究，方可以「見天地之純，古人之大體」；卽對於宇宙論和歷代學術思想，能融會貫通，有正確的見解；也卽法言所謂「通天地人」。其不能淹通，而「各得一察」，各尊所聞，各樹一幟者，便分爲許多家，故曰「道術將爲天下裂」。道術旣裂，乃有墨翟、禽滑釐、宋鈃、尹文、彭蒙、田駢、愼到、關尹、老聃、莊周、惠施等各派底傑出人才。所以莊子認爲儒家是承王官之學，開諸子之先的。

淮南子要略本是一篇自序，末段曾說到諸子之學之興起。它述儒家說：「孔子修成康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之學生焉」。「衣冠」，

指儒衣儒冠，所謂「章甫之冠，縫掖之衣」。「篇籍」，指六經。孔子以六經教人，和別家鉅子只以他們一家之言教人者不同。這是孔子底特點，也就是莊子天下篇把儒家列入總論，以「鄒魯之士」與「搢紳先生」並列，不與其他諸子作平行的評述底原因。這一段，只說儒者之學所由生，沒有批評儒家底長短。

司馬談乃評論六家底長短。其論儒家，一則曰：「儒家博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從。然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可失也」。二則曰：「夫儒者以六藝（漢代稱六經為「六藝」）為法，六藝經傳以萬數，累世不能通其學，當年（丁年也，即壯年）不能究其禮，故曰博而寡要，勞而少功。若夫列君臣父子之禮，序夫婦長幼之別，雖百家不能易也」。後一段話，是解釋前一段的。這二段，都先說儒家之長，後說儒家之短。但他所評論的儒家短處，是西漢傳經之儒，章句訓詁之儒底短處，不是孔孟底短處。儒家固然重「禮」；孔孟固然都主明人倫；但這不過是施政設教的方略之一，不能包括儒家底學說，而且不是孔孟學說底中心。漢儒傳經，其淵源都出於荀子（見汪中述學荀子通論）；荀子對於教育政治，特別推崇「禮」。以此為儒家之長，或者也是漢代學者們底見解。

漢志說：「儒家者流，蓋出於司徒之官」，助人君明陰陽教化者也。司徒掌教育（「舜使契為司徒，敬敷五教」，見尚書堯典）。儒家以教人得名，故以為出於司徒之

官。這一句述儒家底來源。古代政教不分，君師亦不分，故「作之君，作之師」，常連着說。及孔子開私人講學之風，君師始分職，政教始異途。故說儒者助人君明教化，是不錯的。但又加入「陰陽」二字，則孔子未嘗以易理教人，子貢且說天道不可得而聞，何以說「明陰陽」呢？這大概是西漢末，儒家與方士混合之後底說法。又說：「遊文於六藝之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武（用中庸語），宗師仲尼，以重其言；於道最爲高。孔子曰：『如有所譽，其有所試』（見論語）。唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之業已試之效者也」。此段論儒家之長。「祖述堯舜，憲章文武」，中庸是說孔子的。其目的乃在「以重其言」。此卽淮南子「託之黃帝神農而後能入說」之意。但又加「宗師仲尼」一句於其中，則似所說爲孔子以後的儒家，而非孔子了。而且說孔子之道，卽取唐虞殷周已試行見效的政策，則可；說唐虞之隆，殷周之盛，卽仲尼之業已試之效者，則先後未免倒置。漢志又說：「然惑者既失精微；而辟（同僻）者又隨時抑揚，違離道本，苟以譁衆取寵。後進從之，是以五經乖失，儒學寖衰。此辟儒之患」。此段所論，是儒家末流之弊，有「惑者」和「辟者」二種。「惑者」，指秦延君等章句鄙儒，但知碎義逃難，失其微言大義；「辟者」，指公孫弘等曲學阿世的利祿之徒，其影響更甚於「惑者」，故又重言以明之曰「此辟儒之患」。它所說的，只是漢儒之短，只能說是儒家底流弊，不能說是儒家之學本身底短處。

兩漢以後，儒家思想籠罩我國，已數千年。尊孔尊經，更是歷代帝王一貫的政策。所以孔子已被崇爲超人的至聖，任何人不敢冒「非聖無法」底大不韙去下批評了。民國以來，尤其是民八「五四」以來，學者一反從前的態度，以攻擊孔子爲能，如吳虞，便以「專打孔家店」自命。於是凡孔子之說，倘合於現代潮流的，則以爲自道家剽竊而來；其針對當時事實而發之言，則斥爲擁護封建，擁護專制。甚且摘他書中寓言爲實事，大肆嘲詘（如取莊子盜跖篇、墨子非儒公孟諸篇所說孔子故事）。而爲孔子辯護者，則亦以謾罵出之。雙方徒爲意氣之爭，都沒有搔着癢處。我以爲要評論孔孟，評論儒家，至少得就孔孟之書，儒家之學，下一番研究工夫，懂得大概，又須屛除意氣與成見，知其時代與背景，平心靜氣地分別他們底學說，把眞正的長短找出來。否則，無論其爲推崇，爲攻訐，都一無是處！

二　道家

國語吳語韋昭注：「道，術也」。「道」和「術」，本皆指道路而言。故說文解字說：「一達謂之道」。「術，邑中道也」。道術爲人所共由之路，故示以此名。天下篇論諸子，以爲皆原於古之道術。則所謂道家，殆猶「儒」之以術士得名。但司馬談論六家，本名之曰「道德」；漢志始名之曰「道家」。老子書「言道德之意」，又有道德經之名。

以「道德」名家，似乎因此。「道」者，天地自然之道。「德」者，有得於道之謂。是「道」爲自然法則。吾人觀察自然法則，有得於心，以爲人事底準則，乃謂之「道德」。道家崇法自然，故名之曰「道德家」，而又簡稱爲「道家」耳。

天下篇所評述，如老聃、關尹、莊周，皆道家；如田駢、慎到，則在道家法家之間；且各就其人立論，似非總論道家者。司馬談在六家中獨推崇道家，故僅述其所長，而不議其所短。他說：「道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要；與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜；指約而易操，事少而功多。儒者則不然，以爲『人主，天下之儀表也；主倡而臣和，主先而臣隨』。如此，則主勞而臣逸。至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神太用，則竭；形太勞，則敝；形神騷動，欲與天地長久，非所聞也」。下文又加以申說：「道家無爲，又曰無不爲；其實易行，其辭難知。其實以虛無爲本，以因循爲用，無成勢，無常形，故能究萬物之情，不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。有法無法，因時爲業；有度無度，因物與合；故曰：聖人不朽，時變是守。虛者，事之常也；因者，君之綱也。羣臣並至，使各自明也。其實中其聲者，謂之端；實不中其聲者，謂之窾。窾言不聽，姦乃不生，賢不肖自分，黑白乃形，在所欲用耳，何事不成？乃合大道，混混冥冥；光耀天下，復反無名。凡人所生者神也，所託者形也。神太用則竭，形太勞則敝，形神離則死。死者不可

復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者，生之本也；形者，生之具也。不先定其神，而曰我有以治天下，何哉？」他頗能把道家要旨敘說出來。太史公自序稱其「習道論於黃子」。黃子即儒林傳之黃生，好黃老之術。談蓋深有得於道家之學者。漢初君相，如文帝、曹參，均以道家之學爲治。文帝底竇后亦好黃老，景帝時爲太后。推崇道家，也是那時的風尚。

漢志說：「道家者流，蓋出於史官。歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持；此君人南面之術也。合於堯之克攘（尚書堯典稱堯「允恭克讓」。攘、讓、古通），易之嗛嗛（嗛、謙、古通。謙卦：「謙謙君子，卑以自牧」）；一謙而四益（謙卦彖辭：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙」），此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰『獨任清虛，可以爲治』」。這一段話，前半論道家之長，後半論道家之短。他以道家底「秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持」，爲「君人南面之術」。司馬談也以「去健羨，絀聰明，釋此而任術」，爲「人道之要」。所任之「術」，亦即「君人南面之術」。其術維何？即司馬談所說「以虛無爲本，以因循爲用」。因爲「虛」是道之常，「因」是君之綱；所秉之「要」，所執之「本」，即在乎此。「無成勢，無常形」，是謂「虛無」；虛則明，則「能究萬物之情」，故又謂之「清虛」。「不爲物先，不爲物後」，「因時爲業」，「因物與合」，

是謂「因循」，故「能爲萬物主」。能知「清虛」之本、「因循」之要，而秉之、執之，則羣臣並至而各自明，賢不肖自分，黑白自形，可以「無爲」而「無不爲」。任此「君人南面之術」，則主逸而臣勞，適與儒家相反。爲人君者，不必自命爲「精明強幹」，故「絀聰明」而「去健羨」。此卽老子所謂「知其雄，守其雌」；「知其白，守其黑」；也就是漢志所謂「卑弱以自持」。這眞是道家之長。道家認爲「獨任清虛，可以爲治」，正是因此。其短在於「絕去禮學，兼棄仁義」。按道家既以清虛爲本，因循爲用，純任自然，故以仁義及禮爲自命爲聖人者所造作，不合於自然之道；而絕之棄之。漢志獨尊儒家，故以儒家之道爲尺度去衡量道家，以爲是它之短了。我以爲執政者一味以「精明強幹」自詡，竭力提倡「精明強幹」，提倡「有爲」，其流弊必致以擾民者爲能員；何況所謂禮與仁義等美名，徒爲「實不中其聲」的「窾言」者所假借以爲文飾呢？故道家之「去健羨」，「絀聰明」，不能說它毫無理由。至於棄絕仁義，亦是有所激而發，不過近於因噎廢食而已。

三 墨家

墨翟爲墨家底開祖；「墨家」似卽因墨子得名。但因墨子首創此學派，謂之「墨學」則可，謂之「墨家」，謂之「墨者」，則儒家可稱「孔家」「孔者」，道家可稱「李家」

「李者」或「莊家」「莊者」了！天下篇論墨翟禽滑釐「以繩墨自矯」。他們「以自苦爲極」，有恪守繩墨的精神，因此，名其學曰「墨學」，稱其人爲「墨者」，故有「墨家」之稱。否則，其餘九家底名稱，都是有所取義的，都不用它們開祖底姓，何以墨家獨異呢（詳見下文）？墨子名翟，說他不是中國人，疑心他是印度黑人，則又是望文生訓，信口開河了。

司馬談論墨家說：「墨者儉而難遵，是以其事不可徧循。然其彊本節用，不可廢也」。又說：「墨者亦尙堯舜，道言其德行，曰：堂高三尺，土階三等，茅茨不翦，采椽不刮，食土簋，啜土刑，糲粱之食，藜藿之羹，夏日葛衣，冬日鹿裘；其送死，桐棺三寸，舉音不盡其哀，敎喪禮，必以此爲萬民之率。使天下法若此，則尊卑無別也。夫世異時移，事業不必同，故曰儉而難遵。要曰彊本節用，則人給家足之道也；此墨子之所長，雖百家不能廢也」。他以爲墨家之短，在「儉而難遵」；其長，在「強本節用」。墨子有節用節葬諸篇，確是主張「儉」的。但「儉」並不是墨子學說底中心。且正因主「節用」，故尙「儉」。則墨家之短，卽是墨家之長了。墨子底中心觀念是「兼愛」，根本主張是「實用」，而其精神則在「以自苦爲極」（詳見下文）。而且「自苦」不但須尙儉，並且須尙勤；所謂「腓無䠊，脛無毛」，……便非「儉」字所能包括。反過來說，其節用節葬也不僅是因爲尙儉；因爲喪葬之費，墨子都認爲是不切實用的，都應該節省。非樂篇不但反對

音樂，並及於一切美術，亦是如此。司馬談只提出尙儉一點來批評，可謂沒有得到要領。「其事不可偏循」，確是墨學之短；但其所以不可偏循之故，不僅在尙儉，尤在其敎喪禮使尊卑無別。天下篇認爲如此自苦，非一般人所能堪，其見解實在司馬談之上。墨家衰歇甚早。史記對於墨子，僅在孟子荀卿傳末，附記寥寥數語。似乎司馬氏父子都不曾注意這位別創一派的學者。

漢志評墨家之言，前已引之。現在再把全文重錄於此：「墨家者流，蓋出於淸廟之守：茅屋采椽，是以『貴儉』；養三老五更，是以『兼愛』；選士大射，是以『上賢』；宗祀嚴父，是以『右鬼』；順四時而行，是以『非命』；以孝視天下，是以『上同』；此其所長也。及蔽者爲之，見儉之利，因以非禮；推兼愛之意，而不知別親疏」。前半論墨家之長，列舉兼愛、上賢、右鬼、非命、上同各項，不僅貴儉一端，似較司馬談所論爲廣，但亦未能挈領提綱。至其牽強傅合，則上文已詳辨之。後半論墨家之短。所謂「非禮」，當指反對儒家之禮而言。墨子反對儒家之禮，是因爲「其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事」，並非單因貴儉。「兼愛」，本主張兼而愛之，不生差別，所以和儒家底「推愛」不同。這正是墨家和儒家根本不同之點，並不是「推」兼愛之意，而始如此。且「非禮」和「不別親疏」之意，見於墨子中者甚多；又何待「蔽者爲之」，而始如此？故以「非禮」和「不別親疏」爲墨子之短，尙可自圓其說：以此二者爲「及蔽者

爲之」底流弊，則又說錯了！

四　法家

法家任法以爲治，故名。韓非子定法篇，說商鞅用「法」，申不害用「術」，則「法」之外，又有所謂「術」了。以「道德」爲例，似可稱之爲「法術家」。商鞅底「信賞必罰」，就是「法」底精神。至於「術」，則原出於道家「君人南面之術」。法家操術以馭臣民，其旨亦在主逸而臣勞；法行，則亦可以簡馭繁，不至如儒家之治之主勞而臣逸。史記老莊申韓傳說申韓「皆原於道德之意」，即是指此。司馬談說：「法家嚴而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣」。又說：「法家不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣；可以行一時之計，而不可長用也，故曰嚴而少恩。若尊主卑臣，明分職不得相踰越，雖百家不能改也」。法家之法，如果能「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法」，則西洋「法治」底精神，早已在我國養成了。可惜他們底法，只是給臣民守的，君主是不在「法」底範圍之內的。所以司馬談所批評的法家之短，正是法家所缺少的徹底的精神。「分職不得相踰越」，固然是必要的政治底秩序，但是一味尊主卑臣，也有極大的流弊。

漢志說：「法家者流，蓋出於理官。信賞必罰，以輔禮制。易曰：『先王以明罰飭法』，此其所長也。及刻者爲之，則無教化，去仁愛，專任刑法，而欲以致治，至於殘害

至親，傷恩薄厚」。「信賞必罰」，確是法家最要的精神。賈誼說：「夫禮者，禁於未然之前，而法者，禁於已然之後」（見漢書本傳）。禮與法，可以說是維持國家社會底秩序的兩翼，故曰「以輔禮制」。專任刑法以致治，是法家本來的主張，並非「刻者爲之」底流弊。至於「殘害至親，傷恩薄厚」（「薄厚」，即於其所應厚者薄之意，此周壽昌說），則漢志因其有背於儒家「親親」之義而云然，仍是以儒家思想爲尺度去衡量法家。

五　名家

「名」，本指事物底名。故管子心術說：「名者，聖人之所以紀萬物也」。其廣義，乃并及於抽象的名詞，形容的靜詞；更推而及於言辭。所以我國古代底「名學」，和印度底「因明」，西洋底「邏輯」，同爲辯論術。諸子立說，各有其「能破」與「能立」之需要，故名學實爲各家共同需要的工具。而惠施公孫龍等，專以能辯著稱，因稱之曰「名家」。

司馬談說：「名家使人檢（原文作「儉」，誤）而善失眞。然其正名實，不可不察也」。又說：「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情，故曰使人檢而善失眞。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也」。「控名責實」，即是「正名」，爲名家之所長。「苛察」，則是故爲不必要的分辨；「繳繞」，則是糾纏不已；就成爲「詭辯」

了。漢志說：「名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：『必也正名乎？名不正，則言不順；言不順，則事不成』（見論語）。此其所長也。及謷者為之，則苟鉤鈲析亂而已」。「名位不同，禮亦異數」之名，謂之「爵名」。此外，尚有「刑名」、「物名」……。所以「禮」，不能包「名」。漢志以為名家出於禮官，故其說如此。「謷」與「繳」，古通。「鈲」音必，破也。「鈲析」，猶云「分析」；「鉤亂」，謂糾纏紛亂。「苟鉤鈲析亂」，言徒為苛察繳繞。是漢志亦以「正名」為名家之長，詭辯為名家之短，與司馬談同。

六　陰陽家

此實春秋以前我國之舊說。司馬談說：「嘗竊觀陰陽之術大祥（漢書作「大詳」，大即太），而衆忌諱，使人拘而多所畏，然其序四時之大順，不可失也」。漢志說：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官。敬順昊天，曆象日月星晨，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神」。堯命羲仲、羲叔、和仲、和叔宅四方，實地測量，以定曆法，事見尚書堯典。定曆為陰陽家之長，迷信鬼神禨祥而多所拘畏，是陰陽家之短。司馬談與漢志所論亦同。

七　縱橫家

戰國時七雄並峙，而秦最強，故一變春秋楚最強大時南北爭衡之局，爲東西相抗之局。那時的政客，或主六國南北聯合以抗秦，謂之「合縱」；或主解散六國之縱約，使之分別與秦聯合，謂之「連橫」。這些政客們或縱或橫的捭闔政策，稱之爲縱橫家言。

漢志說：「縱橫家者流，蓋出於行人之官。孔子曰：『誦詩三百，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？』又曰：『使乎使乎』（均見論語，後一條係贊蘧伯玉之使，不指國際外交底使節）！言其當權事制宜，受命而不受辭；此其所長也。及邪人爲之，則上詐諼而棄其信」。權事制宜，受命不受辭，固爲外交上底必要；尙詐不尙信，固爲外交上底壞風氣；但這是就一般外交說的。戰國時的縱橫家，如蘇秦張儀之類，本是尙詐不尙信的。

八　雜家

不主一家，雜采各家之說的，叫做「雜家」。漢志說：「雜家者流，蓋出於議官；兼儒墨，合名法。知國體之有此，見王治之無不貫；此其所長也。及盪者爲之，則漫羨而無所歸心。」雜家本無中心思想，不能專門名家，則其「漫羨而無所歸心」，誠是勢所必至。質言之，可謂一無所長。

九　農家

漢志說：「農家者流，蓋出於農稷之官。播百穀，勸耕桑，以足衣食。故八政，一曰食，二曰貨（按見尚書洪範）。孔子曰：『所重民食』（見論語）。此其所長也。及鄙者爲之，以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，誖上下之序」。「君臣並耕」是農家許行底主張，見於孟子。在農家中，實僅此派有學理的主張。漢志以此爲農家之短，而其所長乃在樹藝，則是技藝而非學術了。

十　小說家

漢家說：「小說家者流，蓋出於稗官，街談巷議道聽塗說者之所造也。孔子曰：『雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥』（按論語作子夏之言）。是以君子弗爲也，然亦弗滅也。閭里小知者之所及，亦使綴而不忘；如或一言可采，此亦芻蕘狂夫之議也」。漢志以小說家爲「小道」，故未評論它本身底長短。所謂「必有可觀」，及「致遠恐泥」，只是說明「弗滅」與「弗爲」底理由而已。

前人底批評，大致如此：各家底長短畢竟如何，我們得先明瞭各派諸子學說底概要方能去下判斷。

第一章　孔子

一　孔子事略

孟子說：「誦其詩，讀其書，不知其人可乎？」我們讀諸子之書，窮諸子之學，也當先知其人。孔子是周秦諸子底開祖，在我國學術史上，是一位空前的學者。故記錄其生平者亦最多。茲撮述其事略如左。

孔子，名丘，字仲尼，春秋末年，魯國陬邑昌平鄉人（今山東省曲阜縣）。生於周靈王二十年（卽公元前五五二年，此公羊傳、穀梁傳說；史記及杜預左傳注，以爲生於二十一年），卒於周敬王四十一年（卽公元前四七九年）。他底祖先弗父何，是宋湣公之子，讓國於厲公，故子孫別爲孔氏。孔父嘉爲宋權臣華督所殺（見左傳），其子木金父奔魯（見左傳杜預注；孔子家語說防叔始奔魯，誤）。故孔氏在宋爲貴族，在魯爲平民。其父名紇，字叔梁，娶施氏，生九女。其妾生孟皮，足有廢疾（論語言孔子以其兄之子妻南容。孟皮或亦早卒）。續娶顏徵在，與叔梁禱於尼丘山而生孔子，故名丘而字仲尼。幼喪父。稍長，嘗爲委吏、乘田（並見孟子）。他敏而好學，不恥下問（嘗問禮於老聃，訪樂

於萇弘，學琴於師襄，問官於郯子。自言：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」。「丘非生而知之者，好古，敏以求之者也」。（見論語）。嘗適周，因守藏室史老聃，得覽藏書。由此，學問大進。後仕爲中都宰，累官至司寇。相定公，會齊景公於夾谷，以大義折服景公，而反齊所侵之田。又以魯季孫、叔孫、孟孫三家之都城逾制，主張拆掉，乃隳郈隳費。魯國大治。後因政見不合，辭職去魯（孔子去魯，論語及史記均記齊人歸女樂事；孟子則言從祭後膰肉不至。孔子既不欲以辭職之因顯示於人，則膰肉不至固是有託，受女樂事便更可疑了），率弟子周遊列國。嘗徒於匡，阨於桓魋，絕糧於陳蔡，受晨門、荷篠、荷蕢、接輿、長沮、桀溺等人底譏諷（這些並不是人名；詳見拙著論語新注）。栖栖皇皇，終不能行其道。子路嘗說：「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣」（論語微子）。孔子已知道之不行，而猶席不暇暖，以求其行。這眞是「知其不可而爲之」了（見論語憲問）。此種救世底熱忱，殊不可及。孔子既以終無所合而反魯，不能在政治方面展其抱負，乃以教育爲終身事業，及門受業者頗多（孔子弟子三千人，見史記。此「三千」爲虛數，極言其多而已）。及卒，門人集所記錄的孔子底言論，與其日常生活態度，成論語一書（按、今存論語，爲西漢末佞臣張禹采合今文齊論、魯論、與古文論語編成的張侯論，上論十篇，下論十篇。上論前九篇記孔子言論，末篇鄉黨附錄孔子日常生活，已首尾完具。下論體例不純，後四篇所記尤多不可靠。如「公山弗擾以費

叛、召，子欲往」一章，「佛肸以中牟叛，召，子欲往」一章，尤爲顯然。公山弗擾，左傳作公山不狃。其以費叛，正因反對孔子墮費。背叛政府的縣令，居然召其所反抗的執政，而執政者又欲往；此豈合於情理？佛肸據中牟抗趙襄子，已在孔子卒後，何得云聞召欲往？末篇堯曰，僅三章，第一章最長，沒頭沒腦，不似孔子底言論；第二章孔子答子張，先說尊五美，屛四惡，作籠統含糊的答辭，必待重問至再，始爲之明說，亦與他篇所記大異。末章似矣，而與此二章又不類。故崔述疑上論爲孔門弟子所記，下論則再傳弟子得之傳聞，末篇更係附錄書末者，確是有理。宋趙普說：「以半部論語治天下」。爲什麼說「半部」？或者是指上論吧）。

我們要知道孔子是怎樣一個人，最好是細讀論語。論語所記的孔子，是一個活潑潑的孔子，不是一個泥塑木雕的孔子。它記孔子底生活，衣、食、住、行，都頗仔細。我們須知這些是記者眼中所見的事實，只說「是如此」，並非說「當如此」，或「必須如此」。例如孔子割不正不食。現在專講究吃的人們，往往把活雞的胸肉割下炒雞片，雞片入口之時，雞還在廚下掙扎，這便是「割不正」，孔子是不忍吃的。並非孔子一定要吃方塊的四喜肉，而不吃肉片和肉絲。論語又記孔子態度如：「子之燕居，申申如也，夭夭如也」。這是記所見的孔子燕居之態度。「申申如」，形容其莊重振飭；「夭夭如」，形容其自然安舒。「申申如」，故「望之儼然」；「夭夭如」，故「卽之也溫」。又如說：

「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者；其在宗廟朝廷，便便言唯謹爾」。這是記孔子居鄉及在朝，態度不同。鄉黨莫如齒。如居鄉而亦便便言，不但態度不合，且亦無此需要。如在宗廟朝廷，議禮議政，而亦似不能言者，或便便言而出言不謹，便又錯了。又說：「子入太廟，每事問。或曰：『孰謂鄹人之子知禮乎』？子聞之，曰：『是禮也』？」舊注以爲「每事問」即是「禮」。這是不合情理的。俞樾羣經平議以爲「是禮也」句是反詰，表示所以每事問者，正因其不合禮。如此解說，當時情景，方能活畫出來。所以讀論語，也不是容易的事。

二　孔子與教育

孔子是我國歷史上最早的最偉大的教育家。孔子以前，未嘗無教育（堯典已有使契爲司徒敷五教的事。可見學校教育，古已有之），孟子也說：「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之」。未嘗無關於教育的理論（易之卦爻辭及尚書、左傳、國語中所載，孔子以前的教育言論頗多）。但是孔子以前，書籍聚於官府，學術存於官府，教育限於貴族子弟；至孔子開私人講學之風，抱「有教無類」之旨，終身盡瘁於教育，設教既久，弟子又多，不但貴賤貧富不一，年齡也長幼不等（如顏路、顏回、曾點、曾參、父子及門；秦商只少孔子四歲，叔仲會則少孔子五十四歲；並見史記仲尼弟子傳），教育乃始普及平

民，乃始成爲專業。所以他是我國教育家底開祖。他底教育，特點很多，玆舉其要者如左。

（一）教育方法　孔子底教育方法，値得我們注意的有二點：其一是「因材施教」；其二是「注重自動」。論語記孔子說弟子個性不同的話很多，如「柴也愚（高柴、子羔），參也魯（曾參、子輿），師也辟（顓孫師、子張），由也喭」（仲由、子路），「師也過，商也不及」（卜商、子夏）；「求也退（冉求、子有），由也兼人」。弟子既多，自然個性有許多差別了。孔子因其不同的材性，各施以相當的教育。故就消極方面說，可以救偏補短；就積極方面說，可以發展個性；這就是「因材施教」了。例如論語中記弟子們問孝，孔子答孟懿子，則曰「無違」（無違是無違禮，故曰「生、事之以禮，死、葬之以禮，祭之以禮」）；答孟武伯，則曰「父母唯其疾之憂」；答子游（言偃），則謂「能養」還須能「敬」；答子夏，則曰「色難」。又如問仁，孔子答顏淵（顏回），則曰「克己復禮」，其目爲「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」；答仲弓（冉雍），則曰「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨」；答樊遲（樊須），則曰「愛人」，曰「居處恭，執事敬，與人忠」；答子張，則謂須行恭寬信敏惠五者於天下。此外，如問政、問士，都是同一問題，答語各異。最顯著的例，是先進篇中的一章：「子路問：『聞斯行諸』？子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之』？冉有

問：『聞斯行諸』？子曰：『聞斯行之』。公西華曰：『由也問聞斯行諸，子曰有父兄在；求也問聞斯行諸，子曰聞斯行之。赤也惑，敢問』。子曰：『求也退，故進之；由也兼人，故退之』。同問一句話，答語竟因他們底個性不同而正相反；但是一退一進，又恰是對症發藥。這種教育方法，豈是現在班級教學、團體訓話等方法所可同日而語？

論語記孔子說：「不憤，不啓；不悱，不發；舉一隅，不以三隅反，則不復也。」孔子教人，注重自動，所以必俟其憤悱，方啓發之；而且須弟子自己去類推。子貢（端木賜）說：「賜也聞一以知二，回也聞一以知十」。可謂善於推想了。顏淵曾有「夫子循循然善誘人」能使人「欲罷不能」之歎。這便是注重自動之效。道德教育，處處須體驗存養，固然須待其憤悱，始加啓發，引其端諸，使之類推；即使知識技能底傳授，也須學者有憤悱之心，類推之力，肯自動學習，方能進步。現代新教學法所謂自學輔導，啓發式教授，設計教學，道爾頓制等，其原理也不外乎此。

(二)教育要旨　論語說：「子以四教，文、行、忠、信。」史記說：「孔子以詩書禮樂教弟子」。「文」，即是子貢所說「夫子之文章可得而聞」底文章。詩書禮樂四經，固是文章，但是「文章」並非專指書本而言。孔子稱堯之爲君，曰「煥乎其有文章」。一切成文的、不成文的制度典章、以及文學史實等，都可以說是文章。所以「文」，是知識底總稱，「行」，指行爲。「忠信」，指品性。「四教」，知識底傳授居其一，行爲底訓練

居其一，品性底陶冶居其二。詩、書、禮、樂四經，固然都屬於「文」；但是「禮」則有關於「行爲」，「樂」則有關於品性了。顏淵所說「博我以文，約我以禮」，是「文」「行」二項底教育，還是有形迹可見的。至於品性底陶冶，則全在潛移默化。陶冶涵養，深入內心，當以「樂」底力量爲最大；此外，惟有賴於教師底精神感應了。由此，可以推知，孔子底教育要旨，重在行爲品性方面底道德的修養。論語記他一再稱顏回爲好學，而其好學之實，則在「不遷怒，不貳過」。又記孔子底話說：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁；行有餘力，則以學文」。又說：「君子食無求飽，居無求安；敏於事而愼於言，就有道而正焉，可謂好學也已」。孔子爲學與教人底要旨，卽此可見。所以「文行忠信」與「詩書禮樂」排列的次序，是先易後難，先淺後深，先輕後重的。現在的學校教育，幾乎只是知識底販賣；雖有所謂訓育，也談不到以身作則的人格感化，不能深入學生底內心。如何會有效果？

(三)教育精神　孔子最偉大的教育精神，是「學不厭，教不倦」。論語述而篇：「子曰：『默而識(同誌)之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？』」「子曰：『若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣』。公西華曰：『正唯弟子不能學也！』」孟子中也曾引一段故事：「昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖，則吾不能。我學不厭而教不倦也』。子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也；仁

且智，夫子既聖矣。』」正和述而篇後一章相同。朱子注前一章說：「『何有於我』，言何者能有於我也。三者已非聖人之極致，而猶不敢當，則謙而又謙之辭也」。果如朱注，則孔子於學不厭，教不倦，忽而不承，忽而自居，未免矛盾。按雍也篇，孔子答季康子，曾說：「由也果，於從政乎何有？」「賜也達，於從政乎何有？」「求也藝，於從政乎何有？」「於從政乎何有」，就是「何有於從政乎」，與「何有於我哉」，句法雖有順倒，語氣則正相同。子罕篇：「子曰：『出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困，何有於我哉？』」末句正與上引述而篇前一章完全相同。譯作今語，便是說：「這些，在我有什麼呢？」明明是坦然自承，居之不疑，怎麼說是謙而又謙之辭呢？論語學而篇第一章：「子曰：『學而時習之，不亦說（同悅）乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？』」白虎通義謂「師弟子有朋友之道」。按五倫中無師生一倫，即包括在朋友一倫之中。朋自遠來，即史記所謂遠方來學者甚衆。朋來之樂，亦即孟子「得天下英才而教育之」之樂。朱注引尹氏及程子之言，以為「人不知而不慍」，即「不見是而无悶」之意，是誤解「人不知」為「人不知我」。不知「人不知」，謂教之而人不知；能不慍，故能不倦。此章前後貫串。「學而時習之，不亦說乎」，是「學不厭」。學而時習，故能日知其所無，月無忘其所能，而興趣盎然；能如此「溫故而知新」，方「可以為師」，故繼之以朋來之樂；其教弟子，雖有不知者，仍毫無慍意，故能不生厭倦之

心，這就是「教不倦」；必如此，方可以謂之君子。「學不厭，教不倦」，似乎是平淡無奇的六個字；而孔子一生偉大的教育精神，即在乎此。故公西華以爲是弟子所不能及，子貢以爲是仁智之聖。孔子之所以成爲大師，以此；弟子們所以心悅誠服，亦以此；故輯論語時，即以此爲全書第一章。朱子乃以爲非聖人之極致。難道及門親炙、如公西華子貢者，其知孔子，反不及朱子深切嗎？而且孔子所以能教不倦，便是由於他自己能學不厭。反過來說，孔子能教不倦，方能使他底弟子們學不厭，有「見其進、未見其止」，和「欲罷不能」底好學精神。假年學易，韋編三絕，「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」，這是何等精神？絕糧陳蔡，絃歌不輟，桓魋見厄，習禮樹下，這又是何等精神？闕黨童子可使將命，互鄉童子可以與言，似乎天下竟無不可教的人，這又是何等精神？以視現在學雖一長即生厭心，教未一年即生倦意的教師，何啻天壤？

（四）師生情感　孔子對於弟子們的言語態度，有時候是嚴肅的，有時候是幽默的。如於子路，嘗斥爲「佞」，爲「野」，爲「暴虎馮河，死而無悔」；於宰我，嘗斥爲「不仁」，爲不可雕的朽木，不可圬的糞土之牆；於冉有，嘗斥爲「自畫」，甚至以爲「非吾徒也」，命小子鳴鼓而攻之；可謂嚴肅極了。但如於子路聞乘桴之歎，許其從往而喜，則以「無所取材」語之；於子貢問死後有知無知，則以「死後徐自知之，未爲晚也」答之（此條見說苑）；於子游作宰武城時，聞絃歌之聲，則以「割雞焉用牛刀」戲之；又可謂

幽默極了。總之，他對於弟子們，是純任自然，毫不做作的。鄉黨末章：「色斯舉矣，翔而後集（此二句寫野雉之倏然高飛，徐徐翔集，是敍事寫景的文章）。子曰：『山梁雌雉，時哉時哉！』子路拱之，三嗅而作」（拱，執也。嗅當作「臭」，雉將飛時張翅撲動之狀）。孔子見雉，而贊其時；子路見雉，欲拱而執；贊者自贊，拱者自拱，各不相謀。此章記師生郊遊樂事，極爲自然（因爲注者誤解，方弄出「燒烤雉雞」底笑話來）。可見他們師生之間，決不會如一般人所想像的那麼拘束。因此，他們師生間的情感，也是極自然極眞摯的。孔子見顏淵之死，哭之至慟，又有「天喪予」之歎；聞子路之死，哭於中庭，又有「覆醢」之舉（此事見禮記）。伯牛（冉耕）有惡疾，將死，孔子去探視。他家深恐傳染，不讓他進屋子去。孔子師生情重，竟自牖執其手，歎曰：「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也；斯人也，而有斯疾也！」讀論語此節，眞是如見其事，如聞其聲。他對學生旣是如此，所以他死之後，弟子們也爲他服心喪，如喪父而無服（見檀弓）；三年喪畢，大家將要散伙，入揖於子貢，相向而哭，甚至失聲。子貢又築室於場，獨居三年，然後歸（見孟子）。這樣眞摯的師生情感，豈是現在師生如陌路、如仇讎的學校裏所能夢見？現在學校裏，師生原是萍水相逢；充其量，不過知識買賣的關係而已，還談得到什麼情感？

就以上所述，孔子在我國教育史上的地位，已可概見。現在教育部規定孔子生日爲教師

節，是很有道理的。

三　孔子與六經

易、書、詩、禮、樂、春秋，謂之六經。相傳伏羲時已有「八卦」；文王被囚於羑里時，把八卦兩兩相重，成了六十四卦。八卦每卦三爻，二卦重成一卦，便每卦有六爻了。每卦作一條卦辭，每爻作一條爻辭，用以卜筮，名曰周易。虞、夏、商、周四代底史官所記錄的所保存的史料，彙集成書，名曰尚書。詩，是周代所采集的，春秋中世以前，各地及王畿的詩歌，或爲民間的歌謠，或爲士大夫底作品，或爲用於宗廟朝廷的詩歌。禮是關於周代通行的冠、婚、喪、祭、朝、聘、鄉、射八項禮儀的記載。春秋是一部大事記式的編年史。只有那一部樂經，似乎西漢底經師也沒有看到過。有人說，樂本有經，經秦火而亡；有人說，樂本無經，只是詩底樂譜。這就是所謂「六經」底大概。後經秦始皇焚書，項羽燒咸陽二次厄運，至於西漢初年，始除挾書之禁。那時老儒傳經多由口授學者筆錄，都是用漢代通行的文字隸書寫的。文帝武帝以後，博士用以教授的本子，便是這種。西漢末，劉歆校書，在祕書中發現了用古代文字書寫的經。易與詩，和博士本無大差別。春秋，博士本止於獲麟一條，古文本多了二年，止於孔子卒一條。書與禮，則比博士本多了許多篇。各經字句，亦有歧異多少。於是經底本子有「今文」（博士本）和「古文」（劉

歆發現之本）二種。經學也分成「今文」和「古文」二派。今文經學家認爲六經是孔子所作，用以教人，故其次序當依程度深淺排列：詩書是文字底教育，最淺，應列在最先；禮樂是陶冶身心的，次之；易與春秋，一言天道，一含政治哲理，最爲高深，應列最後。古文經學家認爲六經非孔子所作，乃周公之舊典，古代之史料，故其次序當依時代先後排列：八卦畫自伏羲，最早；尚書起於唐虞，次之；詩有商頌，又次之；禮樂爲周公所制，又次之；春秋最遲，最後。六經和孔子底關係，有此二種說法（詳見經學纂要）。

我以爲今文古文二派經學家所說，都是對的。我並非故作兩可之辭，想爲今古文二派經學調停折中。因爲六經是否爲孔子所作這個問題，二派所說，的確都能持之有故，言之成理。孔子自言「述而不作」，見於論語。國語記士亹教楚太子以詩、書、禮、樂、春秋，在孔子以前。孔子曾言，「易之興也，其於中古乎」，見於易繫辭。左傳國語中載春秋時人引詩書易的也不少。則六經非孔子所作，不待辨而自明；古文經學家的話，並沒有說錯。孔子雖不曾作六經，但是對於六經，確曾下一番「述」底工夫，而且他是以「述」爲「作」的。論語：「子曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』」史記：「孔子晚而喜易；讀易，韋編三絕」。他認爲易中含有哲理，可引申之於人事，乃以其研究所得，作彖象以釋卦爻辭，門人又錄其論乾坤及易之言爲文言、繫辭。於是卜筮之易一變而爲哲理之易。虞、夏、商、周底史料，有相當的繁富；這是可以想見的。孔子獨纂定二十

八篇，以堯典始，示崇禪讓；以秦楚終，示贊悔過。於是尚書除原有的上古史料價值之外，另有一種新意義了。儀禮十七篇，是孔子取以教弟子的，故無天子之禮。孺悲學士喪禮於孔子，士喪禮於是乎書（見儀禮正義）。這是一個證據。周代尚文，禮儀繁縟，八項禮儀，記錄成書的，豈祇此十七篇？孔子采爲教材，取舍之間，自有一番斟酌。史記：「古者詩三千餘篇。及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，下及幽厲之缺，三百五篇，孔子皆絃歌之」。這就是孔子删定詩經之說。自來學者多疑之。這三百五篇的詩，本全部可以合樂歌唱（梁啓超以爲「風」卽諷誦，是徒歌，不能合樂。按東漢末，曹操伐劉表，下荆州，得漢雅樂郎杜夔。夔已老，詩底樂譜僅記得四篇。其中有騶虞、伐檀，都是風詩。大概風是各地民間歌謠，本是徒歌，采集後方以合樂的。漢志詩賦略所錄漢代樂府中協律的歌詩，有雲中、趙、代等謳歌，正是沿襲周代采各地民歌合樂的辦法）。後來采詩之制不行，時君又只好世俗之樂，古樂漸以淪亡，則三百五篇之樂譜，陵亂亡失，自在意中。孔子對於音樂，旣有特殊的嗜好，又有相當的研究，且和當世音樂家友好，故能深明樂理（論語記太史摯等樂官去魯一節，旣非孔子之事，又無孔子之言，在本書中，頗爲不類。實則此數人皆與孔子時相過從，故弟子於其去魯，特誌其行蹤。孔子對魯太師論樂語，亦見論語）。他自己曾說：「吾自衞反魯，然後樂正，雅頌各得其所」（亦見論語）。可見孔子周遊歸來以後，曾把三百五篇詩底樂譜補整一番。正

樂，卽所以正詩。這是孔子對於詩樂二經的工作。樂爲詩之樂譜，不是另外一部成文字的經，故今文家有「樂本無經」的話。古樂終至陵夷，則詩底樂譜自不爲人所注意。秦火之後，老儒口授者但爲詩底歌辭，不能把樂譜記誦下來。西漢時，經師只注意於詩底章句訓詁，樂師只注意於樂底鏗鏘鼓舞，於是經孔子補整的樂譜，又漸致亡失（唐人歌詩，宋人歌詞，元人歌曲，今詩詞曲底文辭尚存而歌法不傳，正與此同）。故古文家有「樂亡於秦火」的話。孟子以魯之春秋與晉之乘、楚之檮杌並舉。左傳也說韓宣子曾見魯春秋。公羊傳所謂「不修春秋」，卽指魯史官所記的春秋而言。墨子又有見「百國春秋」之言，則春秋又似爲編年史之通稱。孔子據魯春秋所記的事實，加以筆削，以寓褒貶，以存「微言大義」，方成現存的春秋。自他把六經加一番「述」的工夫之後，各給以新生命、新意義、新價值，故說他是以「述」爲「作」的。今文經學家尊孔子爲「作者之聖」，也並沒有說錯。

孔子以前，私人無著述；章學誠文史通義詩教上篇已言之。鬻子尹佚等書是後人依託，管子晏子等書，是後人撰輯，就是老子，也是後人祖述（詳見下文）。孔子雖未嘗有手著的創作；但他對於六經，以「述」爲「作」，使固有的六經理論化，給以新的意義、新的生命、新的價值。這也是爲諸子闢先河的。如無孔子，則易仍爲卜筮之書，書仍爲古代檔案式的史料，禮僅是儀注之類，春秋竟是「斷爛朝報」了。他正詩正樂底成績，今雖

已不可復見；此種工作，當然也是極艱鉅的。六經所以能在我國古籍中佔特殊的地位，不能不說是孔子以述爲作之功。

史記說孔子以詩、書、禮、樂教弟子。論語記他教兒子說：「不學詩，無以言，不學禮，無以立。」又說：「汝奚不爲周南召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也歟？」又曾說：「小子何莫學夫詩？」儒悲亦曾在他那裏學士喪禮。似乎他教人，特別注重詩和禮。他學易在晚年；修春秋、獲麟絕筆，也在卒前二年；似乎未嘗以此二經教人。即以教人，也當是未經贊修的易和春秋。以六經教人，原不始於孔子。但一則孔子以前，六經之教也只限於貴族子弟，二則孔子底教詩、書、禮、樂，也和前人不同。論語記孔子論詩之言，如曰：「詩三百，一言以蔽之曰思無邪。」朱注引程子曰：「思無邪者，誠也」。詩歌抒情，貴在誠摯。故孔子評唐棣之詩曰：「未之思也，夫何遠之有？」就是說「豈不爾思，室是遠而」二句之不誠。「眞」與「善」「美」，同爲文學底要素，而「眞」居第一。「眞」即是「誠」，即是「無邪」。又曰：「詩，可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名」。學詩之效，重在興觀羣怨，事父事君，此豈章句之經生，雕蟲之文士，所能理會？又如子貢引詩「如切如磋，如琢如磨」二句，以喻由「貧而無諂、富而無驕」進至「貧而樂，富而好禮」，子夏因詩「巧笑、倩兮、美目盼兮、素以爲絢兮」三句，悟到「禮後」，孔子都許以「可與言詩」。尤可見

孔子論詩，重在從詩義中引申類推。又如林放問禮之本，孔子稱之曰「大哉問」。又曾說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」可見孔子講禮樂，不斤斤於玉帛鐘鼓、升降節奏等末節，而重在禮樂之本。孔子教經，有此特殊的見解，故經學遂爲儒家底特長，六經亦漸成爲儒家底專籍。因此，述六經和以諸經教人，爲孔子生平第二件大事。

四　孔子論道德修養

上文已經說過，孔子教人，性行底陶冶訓練，重於知識底傳授。他底爲學，也是如此。論語衛靈公：「子曰：『賜也，汝以予爲多學而識之者歟？』對曰：『然，非歟？』曰：『非也，予一以貫之。』」又八佾：「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯』。子出。門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」後來宋明理學家對於爲學的主張，分成兩派：一是朱子一派，主張「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」(見大學補傳)。「卽物窮理」，是「多學而識」；「一旦貫通」，是「一以貫之」。一是陸子王子一派，陸象山主張「先立乎其大者」，王陽明主張「致良知」，他們都以朱子底卽物窮理爲支離，就是說他只能「多學而識」，不

能「一以貫之」。這兩派同以「多學而識」爲「下學」，「一以貫之」爲「上達」；不過朱子主張從下學以求上達，從「多學而識」中去求「一以貫之」，陸王主張舍下學以求上達，把「多學而識」丟開，去尋找簡易直捷的「一以貫之」。這兩派理學勢成水火。不知他們都誤解了孔子底「一以貫之」：「貫」，即是「行」；「一以貫之」，即「壹是皆一以行之」（王引之說，詳見經義述聞。拙著四書新注亦采此說）。故「多學而識」是「知」，「一以貫之」是「行」。孔子語子貢，明言非「多學而識」，是「一以貫之」；換句話說，就是重「行」而不重「知」。道德底修養，品性底陶冶，行爲底訓練，「行」都比「知」要緊。史記孔子世家偏搜采許多軼事，以示孔子知識底豐富，是一個多學而識，無所不知的聖人，可謂沒有搔着癢處。孔子之爲學教人，既重在「行」而不重在「知」，故論語一書底精華所在，便是論道德修養各章。我們如果能熟讀深思，存養體驗，躬行實踐，必能獲得很大的效益；決不至如程子所說，未讀論語時是此等人，讀了後又只是此等人了。論語篇幅不多，好學者正可去讀原書；現在且把最重要的摘述如下。

（一）道德底中心　孔子論道德，特別提出一個「仁」字，以爲「全德」之稱；這個「仁」字，就是一切道德底中心。「仁」爲全德，故一切德目，皆可以「仁」包括之。論語記宰我欲短三年之喪，以爲「期（週年）已久矣」，孔子斥爲「不仁」，故仁可以包「孝」。又記孔子稱微子、箕子、比干爲殷之「三仁」，故仁可以包「忠」。又嘗說，

「仁者必有勇」，是仁可以包「勇」。其答顏淵問仁，曰「克己復禮」，其目爲非禮勿視、勿聽、勿言、勿動，是仁可以包「禮」。其答子張問仁，以爲須要行恭寬信敏惠五者於天下，是仁又可以包此五德。因爲「仁」卽是做人之道。做人之道，至少須有二人底關係，然後可見，故「仁」字從「二」「人」會意。人與人底關係，不外五類：「君臣」、「父子」、「兄弟」、「夫婦」、「朋友」，謂之「五倫」。一般人以爲現在不應當再有君臣一倫。不知「君臣」就是主從底關係。官署軍隊中長官和僚屬部隊，黨底領袖和黨員，也都有這種主從關係的。「父子」一倫，舉父可以包母，舉子可以包女，更可推之於祖孫、叔姪。「兄弟」一倫，也可以包括姐妹。「朋友」一倫，也可以包括師生。至於親族姻婭，也可由父子兄弟夫婦推而及之。人與人相處，雙方各有其應遵行的道德。「爲人君止於仁」，「君使臣以禮」，就是君對臣應有的道德。由此類推，臣對君則曰「忠」，父母對子女則曰「慈」，子女對父母則曰「孝」，以及兄弟之「友」，夫婦之「和」，朋友之「信」，都可以說是「仁」，不過因關係不同，立場不同而異其名。「仁」以「同情心」爲出發點（孟子說：「惻隱之心，仁之端也」，卽此意），而同情心又起於同類意識。在動物中，凡是種類愈接近的，愈易顯示同類意識，引起同情心，在人類中，凡是關係愈接近的，也愈易引起同情心。故有「親親而仁民，仁民而愛物」底推愛。總之，仁是整個的做人之道，所包極廣，故必須面面俱到，時時不違，事事都無愧怍，方可以稱爲

「仁」。所以孔子於令尹子文、陳文子，僅許爲「忠」與「清」，而不許爲「仁」；於子路、冉有、公西華，也僅許爲能「治賦」，「爲宰」，「與賓客言」，而不許爲「仁」；對弟子，僅曰「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已」；對自己，也曰「若聖與仁，則吾豈敢」。其弟子問仁，所答不同，也是因此。

那末，我們要怎樣才能做到「仁」呢？曰「忠恕而已矣」。孔子曾告子貢以爲仁之方，曰「能近取譬」。取譬於近，就是「推己及人」，也就是所謂「恕」。恕有消極積極二方面。如說：「己所不欲，勿施於人」；「施諸己而不願，亦勿施於人」，都是消極地推己及人。大學說得最詳細：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於左，毋以交於右；所惡於右，毋以交於左：此之謂絜矩之道」。這也是消極方面的推己及人。至於「己欲立而立人，己欲達而達人」，那便是積極方面的推己及人了。中庸也說得較詳：「所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也」。我所求乎子臣弟友者，曰孝、曰忠、曰弟、曰信，則我亦當以孝忠弟信事我之父君兄友。這不是積極的推己及人嗎？孔子答仲弓問仁，曰「己所不欲，勿施於人」，就是教他盡恕道以行仁。又曰：「出門如見大賓，使民如承大祭」，這二句却說的是「敬」。「敬」和「恭」不同。「事思敬」，「貌思恭」。恭是關於儀態方面的，就是我們現在所常說的「恭敬」。敬是

職事方面的，「事君，敬其事而後其食」底「敬事」，「道千乘之國敬事而信」底「敬事」，就是對於政事職務看得非常鄭重，盡心竭力去做，不敢怠，不敢忽的意思。曾子說「爲人謀而不忠乎」，也只是敬人之事。不能敬事，便非怠即忽，故從政則溺職，爲人謀則不忠。能敬事，即能「用其力於仁」。朱子注忠恕二字曾說：「盡己之謂忠」。近人多批評他，說論語中並沒有這意思。不知「敬事」即是「盡己」，即是「忠」。總而言之，「推己及人」之「恕」，是爲仁的方法；「盡己」之「忠」，則是爲仁的精神。孔子對子貢，僅告以「恕」，因爲子貢尚未能盡恕道（子貢曰：「我不欲人之加諸我也，我亦欲毋加諸人」。子曰：「賜也，非爾所及也」。見論語）。對仲弓，則恕與敬事之忠並提；對顏淵，則僅告以非禮勿視聽言動的「修己」之敬。這又是孔子底因材施教了。求仁行仁，忠恕二字足以盡之。孔子之道，即爲仁之道，故曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣」。忠恕所以行仁；故「一以貫之」者，即是一以行之之道。現在一般人，無論從政、任事、修己，或怠惰，或輕忽，而對人則一味苛求，惟知以忠孝弟信責望於人，而不反求諸己，便是不忠不恕，便是不能行仁，便是不能盡做人之道。論語中論仁的話很多。阮元曾輯成一篇論語論仁論，讀者可以參閱。

（二）標準的人格　孔子教人，不重好高騖遠，故未常以「聖人」「仁人」爲標準的人格。論語中所常見的「君子」，則是修養方面底人格之標準。如說：「君子周而不比」；

「君子和而不同」；「君子貞而不諒」；「君子矜而不爭，羣而不黨」。能「和」，故能「周」，故能「羣」；不「同」，故不「比」，故不「黨」。「貞」，則有廉潔以自守；「不諒」，則不至爲硜硜之小丈夫。「矜」以自持，便不至同流合汚；但亦不與人爲意氣之「爭」。以上諸章，各舉二個相似的而易滋誤會、易致偏觭的字作比較，使人恍然於君子之所以爲君子，提示得何等明白？他又說：「君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之」君子哉！惟能「以義爲質」，故能「喻於義」；故其「於天下也，無適也，無莫也，義之與比」；故能「周而不比」，「和而不同」，「羣而不黨」。惟能「禮以行之」，故能非禮勿視聽言動；否則，便「致恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」了。能「遜以出之」，故能「矜而不爭」。能「信以成之」，故雖「不諒」而卻能「貞」。君子是能用力於「仁」的，故曰：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是」。但是果能不違仁否，尙不可必，故又曰：「君子而不仁者有矣夫」。必如此致力於修養，方能成爲「文質彬彬」的君子。君子之達德有三，曰知、曰仁、曰勇。「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」，故其心境，常「坦蕩蕩」地。這就是所謂「泰」。「泰」和「驕」又因相似而易誤會，故又曰：「君子泰而不驕」。「泰」，可有莊重之意，故曰「君子不重，則不威」。能重而威，故能使人「望之儼然」。但威與猛，又似同而實異，必須「威而不猛」，然後可以爲君子。君子之待人，是「成人之美，不成人之惡」的。君

子之用人，是「悅之不以道，不悅也，及其使人也器之」的。君子之舉人、聽言，是「不以言舉人，不以人廢言」的。君子不以一時的毀譽爲榮辱，「病無能焉，不病人之不己知」，故能「遯世无悶，不見是而无悶」。君子所注意者，只是「疾後世而名不稱」，故惟知「求諸己」，不屑「求諸人」。至於貧富貴賤，那原是君子所不屑計較的，故能「謀道不謀食」，「憂道不憂貧」，我們如果能把論語所記輯合起來，加以歸納的研究，則君子底概念，自然非常明瞭，可以作爲我們修養底鵠的。

那末，我們應當如何地修養，方可以成君子呢？第一、是「修己以敬」；第二、是「敏於事而愼於言」，必「先行其言而後從之」；第三、是「就有道而正焉」。消極方面，又有「三戒」（少之時，戒之在色；及其壯也，戒之在鬥；及其老也，戒之在得）；積極方面，則有「九思」（視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，問思難，見得思義）。必如此，方可「上達」，成一「不器」的君子。惟其「不器」，故不可「小知」而可以「大受」。大受者，就是曾子所謂「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪」。——不過，論語中如「君子篤於親，則民興於仁」，「君子學道則愛人，小人學道則易使」等章底「君子」，則別指在位者而言。這又是讀論語時應當注意的一點。

餘如「善人」、「成人」、「士」之類，似乎也是修養方面人格底標準。但均不如

「君子」之常見於論語。讀者可自於原書中求之，茲不復贅。

五　孔子論政治

孔子雖曾仕於魯國，但不過小試其技，執政底時期是極短的，其後周遊列國，終無所合，所以他政治上的抱負，始終未嘗一展。他生當春秋末年，正是王室陵夷，諸侯割據，夷狄交侵，戰爭連年，政治黑暗，社會紛亂，民生凋敝的時代。他底政治理論，自然是針對那時代而發的。我們生今之世，尚論古人，當設身處地，就他們底時代立場着眼，不當以現代底時勢和思想去衡量古人；也不當如漢代經生，誤認孔子預為現代制法。這樣，方能平心靜氣，給他底學說下一種比較正確的評判。孔子底政治學說，並沒像以後的諸子，直接地、長篇大章地發為文章。我們得從和他關係最切的書中，尋找出要點來。

（一）理想的政治　孔子曾說：「我欲託之空言，不如見之行事之深切著明也」。他不欲託之空言，故沒有發表成系統的政論；欲見之行事，故把他底政治理想，寓於所修的春秋中。公羊家所謂「三世」，就是他理想的三個以次演進的政治時期。第一是「據亂世」，即指割據紛亂之世，也就是他身親目睹的春秋之世。這時期是「內其國而外諸夏」的。第二是「升平世」，是指中國統一的時期，故當「內諸夏而外夷狄」了。由第一期進於第二期，當先求統一，撥亂世而反之正，故「據亂世」又稱「撥亂世」。第三是「太平世」，

則由中國一統，進於世界大同；此時已成「中國一人，天下一家」，無復所謂「夏」「夷」之別了。禮記禮運記他告子游底話：

大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。

大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜（同鰥）寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂「大同」。

今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己；大人世襲以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀；以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑（同型）仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃。是謂「小康」。

這一段記孔子底政治理想，至爲明白。所謂「大同」，就是「太平世」底政治；所謂「小康」，就是「升平世」底政治。他以禹湯文武成王周公之世爲「小康」，爲「升平世」，則所謂「大道之行、選賢與能」的「太平世」底「大同」之治，當然是指「禪讓」的唐堯，虞舜。不過堯舜底郅治，原是他主張改制所託之古，他這種最高的理想，在我國古代，恐

從未實現過，所以他沒有老老實實地把堯舜提出來做例。大同一節，孫中山先生常常提及，認爲孔子最高的政治理想，確實値得憧憬。康有爲作大同書，卻硬把西洋各國底主義政策，拉扯到這一段禮運上去。二人底尙論古人，根本不同，即此可見。論語中記孔子贊虞舜之治說：「無爲而治者，其舜也歟！夫何爲哉？恭己、正南面而已矣」。「無爲而治」，也是孔子最高的政治理想。其贊堯曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎惟天爲大，惟堯則之；蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章」。天體運行，自然成四時，生萬物；這就是天之所以爲大。堯能無爲而治，故曰「則天」，故民無能名。「有成功」，便是「治」，「有文章」，便可以見其治績。近人見「無爲」二字，以爲即道家之「無爲」，故有禮運所說，出自老子底話。不知孔子底「無爲而治」，和道家底「無爲」不同。道家只知「無爲」；孔子則須「無爲而治」。論語雍也：「子曰：『雍也可使南面』。仲弓問子桑伯子。子曰：『可也，簡』。仲弓曰：『居敬而行簡以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，無乃太簡乎？』子曰：『雍之言然』」。道家底「無爲」，就是「居簡而行簡」的。孔子底「無爲而治」，是要「居敬而行簡」的。「恭己正南面」底無爲而治，就是中庸所說「篤恭而天下平」。「恭己」、「篤恭」，即是「居敬」。孔子告仲弓底「使民各承大祭」，告子張底「居之無倦，行之以忠」，也只是「居敬」。如從政的人們，於「居敬」未能做到分毫，而行政卻力求「有爲」。則所謂能員，徒能擾民而已。這正是「無爲而

治」底反面，結果只是「有為而亂」！

(二)重要的政綱　「三世」之說，是春秋底「微言」；「尊王攘夷」，是春秋底「大義」。「尊王」和「攘夷」，就是孔子救時的兩大政綱。一般人見「尊王」二字，便以為孔子是擁護專制帝王的，把他駡得狗血噴頭。不知秦以前，我國尚無所謂「專制」。而且民主共和政體，在那時不但為我國所未聞，世界上亦尚未有此種政制，此種名詞。孔子生於數千年前，豈能逆料數千年後有此政制，而先事迎合？他所謂「王」，即指諸侯底共主，是那時的中央政府。孔子主張中國須統一，須有一個強有力的中央，方能撥亂世而反之正，方能從據亂世進而為升平世，恢復夏商周全盛時期底「小康」。這種主張，在那時，不能說他不對。他常在春秋中大書「春王正月」。公羊傳釋之曰：「大一統也」。因為三代底正朔不同，易代之際，政府雖改行新的正朔，而前代的正朔往往仍沿用於民間。民國元年，我國政府已宣布改用陽曆，迄今三十餘年，民間還沿着用陰曆的習慣，正是同一情形。春秋時諸國各自為政，告朔之制不行，正朔當然更是紛亂。「王正月」者，就是周王所頒行的正朔，和現在所謂「國曆正月」一樣。孔子春秋中用周王底正月，而且大書特書，就是表示應當遵奉那時中央所定的正朔；就此類推，凡是中央底法令，都應當遵行。這就是他主張統一底象徵。中國統一了，然後能抵抗外來的侵略，便是所謂「攘夷」了。所以「尊王攘夷」，正和我們現在的口號「擁護中央，抵抗外侮」相同。

（三）根本的政策　孔子生平，沒有把他底政策，具體地系統地發表出來。但從論語中去尋繹，也可以得其要點。玆擧其重要而顯著者如下。

一曰「正名」　「名」和「實」相對。物是「實」，所以稱此物者是「名」。由實物之名推之，凡是地位、德目、事實，都各有其「名」和「實」；名和實應當相符。無實之名，與實不相符，甚而至於和實相反之名，都是不正的。「正名」，就是要正此類不正之名。例如「和平」是美名；如果實際上是「投降」，而亦假借這美名，便是名不正。論語，子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」又說：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也；君子於其言，無所苟而已矣」。此言「正名」之要。現在滿嘴廉潔，偏地貪汚；明爲貪官，偏曰廉吏；以及其他舞文弄法，假借名義，實苦吾民者，都是名不正之故。齊景公問政。孔子答道：「君君，臣臣，父父，子子」。君是君，臣是臣，父是父，子是子，便是名實相符了。我們要完成建國大業，第一件要事，也是「正名」。否則，議論無論如何動聽，口號無論如何堂皇，結果仍是有名無實而已。

二曰「德治」　孔子嘗說：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之」。爲政以德，就是「德治」。能以德服人，則自西自東，自南自北，無思不服，如衆星之拱北辰

了。如此，方可以成一統，方可以恭己正南面，無爲而治。又說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」。「道」卽是「導」。「齊」者，所以一之。「格」，就是「格非」之格，就是感化以政導之，以刑一之，則人民雖不敢抗令，但求苟免於刑，而無羞恥之心；以德導之，以禮一之，則人民自恥爲不善而化於正了。那末，德治如何下手呢？他答季康子說：「政者，正也；子率以正，孰敢不正」？又說：「苟子之不欲，雖賞之，不竊」。又說：「子欲善，而民善矣。君子之德風；小人之德，草；草，上之風，必偃」。「政者，正也」，仍是「正名」。在上者欲人民之正，而不能以正率民，如何能收效呢？竊盜之多，由於在上者之貪欲；蓋以不正率人民，人民自然也不正了。在上者能不欲，方能以正率民；以正率民，卽是「道之以德」。人民旣「有恥且格」，則雖賞之，也不肯爲竊盜了。君子，指在上者；小人，指平民。大學說的「堯舜率天下以仁，而民從之，桀紂率天下以暴，而民從之」；便是此意。如果已不能正而貪欲，要以政令刑法求人民之正，則是「其所令反其所好」，人民雖勉強服從，也是陽奉陰違，口仁義而心盜賊，都成爲無恥的小人了。故孔子又說：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」。「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸」。都是此意。至於治國底具體辦法，也散見於論語中。如說：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」。這幾項之中，

「敬事」與「立信」，尤爲重要。「居敬」之要，前已言之。他答子貢，「足食，足兵，民信之」，雖平列爲三要項；但必不得已，無寧去食，去兵。因爲失了人民底信仰，便一切無從做起。故曰：「君子信而後勞其民；未信，則以爲厲己也」。現在談政治的，常注意到政府底「威信」，甚且只知立威，不知立信。不知立威只能做到「民免而無恥」，立信方能風行草偃。出令者朝令暮改，或奉行者弄法舞文，「慢令致期」，對人民毫無信用，必致使人民無所措手足。至於德治底步驟，應當從「庶」、「富」、以至於「教」。庶，是使人民繁殖；富，是解決民生問題。旣庶且富，然後可施教。因爲倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱，本是人情之常。否則，民不聊生，老弱轉乎溝壑，壯者散之四方，救死而恐不贍，何暇治禮義呢？教底工夫做到了，然後可以發動戰爭，抵抗外侮。故曰：「善人教民七年，亦可以卽戎矣」。否則，便是「以不教民戰，是謂棄之」了。他如「舉賢才」，也是一件要事。一方面，推行政事，固然需要賢才；一方面，也因爲「舉直錯諸枉，則民服，舉枉錯諸直，則民不服」，仍和立信有關。而且「賢才」是德行才具並重的；有才無德，則所謂「能員」，適成「民賊」。王安石底新法所以失敗，就是因爲奉行者都是些才而不賢的小人。這也是值得注意的一點。

孔子底學說，上文所述，僅是大概。卽就論語一書，加以整理引申，亦不止此。總之，他是上集古人之大成，下開諸子之先河的，在我國學術史上，有特殊的地位。所以本

章僅述大概，和其他諸子比較，所佔篇幅已是特多了。

第二章　孟子

一　孟子事略

孔子以後，儒家底鉅子，首推孟子。史記有孟子荀卿列傳，記孟子生平說：

孟軻，鄒人也。受業子思之門人。道既通，遊事齊宣王，宣王不能用；適梁，梁惠王不果所言；則見以為迂遠而闊於事情。當是之時，秦用商鞅，富國強兵；楚魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王宣王用孫子田忌之徒，而天下東面朝齊；天下方務於合縱連衡，以攻伐為賢。而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。

司馬遷這篇孟子傳，比孔子世家簡略，但也比孔子世家乾淨。孟子之字，傳中不詳。趙岐孟子題辭也說：「字則未聞也」。孔叢子方說孟子字子車。注云：「一作子居」。按、「軻」「輿」與「車」，義近；「車」與「居」，音近；當同出一派。孔叢子為偽書，不

足信。王肅在司馬遷趙岐之後，遷岐所不知，肅何由知之？故史鶚三遷志，王應麟困學紀聞，焦循孟子正義皆疑出傅會。鄒，即郰，今山東省鄒縣。孟子底生卒，亦不見於史記。據元人程復心孟子年譜底推算，說生於周烈王四年（公元前三七二年），卒於赧王二十六年（公元前二八九年）。史記說他受業子思之門人。子思，名伋，為孔子之孫。王劭疑「人」為衍字。人字果衍，則孟子是子思底親炙弟子了。但以年數考之，似不相及（詳見焦循孟子正義孟子題辭注）。而劉向列女傳，固班漢書藝文志自注，應劭風俗通，趙岐孟子題辭，則皆以為親受業於子思。孟子幼時，他底母親嘗三遷其居以教之，見列女傳，至今傳為美談。

趙岐孟子題辭，一則曰：「此書，孟子之所作也」；二則曰：「於是退而論集所與高弟弟子公孫丑萬章之徒，難疑問答，又自撰其法度之言，著書七篇」。似以孟子七篇為孟子自作。閻若璩孟子生卒年月考說：「論語成於門人之手，故記聖人容貌甚悉。七篇成於己手，故但記言語或出處耳」。又說：「卒後，書為門人所敍定，故諸侯王皆加諡焉」。按、孟子與其他諸子為長篇議論者不同，其體裁係仿論語，類似語錄，故亦為門人所敍定；其與論語異者，不記孟子底日常生活與態度耳。閻氏之言，庶幾得之。漢志諸子略儒家有孟子十一篇。今存七篇。趙氏說：「又有外書四篇，性善、辯文、說孝經、為政。其文不能宏深，不與內篇相似，似非孟子本真，後世依放而記也」。按、孟子七篇之目，梁

惠王、公孫丑，滕文公、離婁、萬章，告子、盡心，都取首章第一句或第二句中二三字，與論語同。外書四篇之目，即與不類。趙氏知其僞，故不加注；自此以後，傳孟子者，都以趙氏孟子章句爲本，故不久即亡。雖然宋人孫奕示兒編說前輩曾見館閣中藏有孟子外書，劉昌詩蘆浦筆記說新喻謝氏也曾藏有殘帙，明末姚士粦又曾傳孟子外書四篇；但都是些僞書。所以我們要尋釋孟子底學說，當於現存孟子七篇中求之。

孔子去魯之後，帶着弟子們周遊列國。孟子承其遺風，也周遊於齊、梁、滕、宋各國。但孔子畏於匡，厄於宋，絕糧於陳蔡，栖栖皇皇，歷了許多艱苦，受了許多嘲諷。孟子則「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以爲泰」（見滕文公）：將朝齊王時，宣王來召，又不肯去，以爲「大有爲之君必有所不召之臣」；將去齊時，宣王尚欲中國授室，養弟子以萬鍾（公孫丑）；處境似比孔子好得多。但所如不合，退而著書，結果仍和孔子一樣。孔子嘗自歎：「苟有用我者，期月而已可也，三年有成」。「如有用我者，我其爲東周乎」？「甚矣，吾衰也。久矣，吾不復夢見周公」！「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫」（並見論語）！抱負何等偉大？故於管仲，雖稱其功，而終譏爲「器小」。孟子也說：「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰哉」（公孫丑）？又以管仲得君，既專且久，不能以齊王，只能以齊霸，而不屑爲（亦見公孫丑）。蓋直以伊尹之欲堯舜其君，堯舜其民，使匹夫匹婦無不被其澤者自居。其抱負也是很偉大的。不過孔子譏管仲，只淡

淡地說：「管仲之器小哉」！孟子則斥言其功烈之卑，幷謂以齊王，易如反手。所以程子說：「孟子便有些英氣；纔有英氣，便有圭角」。我們讀了論語，再讀孟子，使會覺得孔子和孟子底氣象言論，各有不同。孔子底氣象，渾厚和潤，如春風，如冬日；孟子底氣象，如秋潮，如夏日。孔子底言論，樸約含蓄，如淳泓萬頃、波平浪靜的湖海；孟子底言論，如一瀉千里，波濤澎湃的江河。程子以水晶比孟子，以玉比孔子，水晶有光耀，而玉則溫潤，確是體會有得之言。

二　孟子論性善

孟子底學說，以其「性善論」爲基礎。孔子論性底話不多。子貢曾說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」（論語公冶長）。論語是弟子記錄的。言性既不可得而聞，所記自然少了。論語中論及人性的，如說：「性相近也，習相遠也；唯上智與下愚不移」（陽貨）。則所謂本來相近、因習而相遠的，只是「上智」與「下愚」之間底「性」。他又說：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也」（雍也）。「中人」，大概是指「上智」與「下愚」之間底人。但又說：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣」（季氏）。則「中人」又似有「學知」與「困學」二等；所謂「下愚」，是指「困而不學」的；所謂「上智」，是指「生而知之」

的了。他又說：「我非生而知之者，好古敏以求之者也」（述而）。孔子尚不自承爲「生知」，則所謂「生而知之者」，恐只是理想的「上智」，不見得實有此等人。「困而不學」的，就是孔子所說「不曰如之何如之何」的人，也就是孟子所說「自暴」「自棄」的人，誠不得不謂之「下愚」。總之，孔子只是就一般人底智愚與可教不可教說，並沒有對人「性」發表他哲理上的主張。孟子則力主「性善」，反復推論，不厭其詳。這也是孔子孟子底不同。

孟子所謂「性善」，是說人人性中，本同具善端，並非說人性是純乎善的（用陳澧說，見東塾讀書記）。故說：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之」（告子）。又反過來說：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也」（公孫丑）。何以見得人人都必有這四種心呢？他曾假設一種實事，來證明「人皆有不忍人之心」。「不忍人之心」，就是惻隱之心。「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也」（公孫丑）。無論那一個人，突然見了一個無知無識的孩子，匍匐井邊，勢將入井，惻隱之心自必油然而生。不但對於孩子，卽對於家畜，也常有「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」的心理。就是不惜糜爛其民，從事於戰爭的齊宣王，偶然看見牽去殺了釁鐘的

牛，也皆「不忍其觳觫若無罪而就死地」，而易之以不在面前的羊（梁惠王）。則惻隱之心，確是人人所同具的了。他又說：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也」。這「愛親」「敬兄」之心，是「不慮而知」的「良知」；「愛親」「敬兄」之事，是「不學而能」的「良能」（盡心）。「敬兄」即是「恭敬之心」，也是人人所同具的。由此推之，「羞惡」、「辭讓」、「是非」之心，也都是人所同具。他又說：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心（告子作「恭敬之心」），禮之端也；是非之心，智之端也」（公孫丑）。仁義禮智之「端」者，可以由此引發而為仁義禮智之謂。人人同具惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，即是同具仁義禮智四德之端。故又說：「人之有是四端也，猶其有四體也」（公孫丑）。「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也」（告子）。人人有此四種善端，故可引發為仁、義、禮、智、四德，非由外鑠，不待他求。告子以食色為性（告子），並沒有說錯。但這是人與禽獸所同具之性；就「食」「色」之性說，人與禽獸毫無二致。人與禽獸之分別，即在「食」「色」之性之外，人性中尚有此四種善端。孟子又說：「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之」（離婁）。這「幾希」，就是人性所獨具的善端。去之，則近於禽獸；存之，方可以為人。亞里士多德倫理學，說飲食及情欲乃人與禽獸所共有；人之所以別於禽獸者，惟在其有理性耳。與孟子之意，可謂不謀而合。耳能聽聲，目能視物，鼻能嗅臭，舌能辨

味，肢體能知勞逸，這也是禽獸與人相同的。人之所以特具理性，特具四端，全在有一能思考的「心」。故答公都子說：「耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官，則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者」（告子）。自然特別賦予人類的，即此能思之心。有此能思之心，方能特具四端，有以別異於禽獸。口於味，有同嗜；耳於聲，有同聽；目於色，有同美；鼻之於臭，肢體之於勞逸，也有同樣的感覺；所以人心也有所同「然」。心之所同然者，就是「理義」（告子）。因為心是能思的，同具四端的。人既同具四端，當把他引發出來。故說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣；若火之始然（同燃），泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母」（公孫丑）。火之始燃，不過星星；泉之始達，不過涓涓；引發擴充起來，則可以燎原，可以成河海。孟子曾告齊宣王說：「故推恩，足以保四海；不推恩，無以保妻子」（梁惠王）。齊宣王之恩足以及釁鐘之牛，而功不至於百姓，就是不能推其不忍觳觫之心。不忍觳觫者，就是惻隱之心；「推恩」，就是擴充此惻隱之心。孟子又說：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無欲穿窬之心，而義不可勝用也；人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也」（盡心）。「有所不忍」，「無欲害人」，即是惻隱之心；「無欲穿窬」，「無受爾汝」，即是羞惡之心；「達」之，「充」之，即是引發擴充此仁義之端。苟能充

之，則可以爲「人倫之至」的聖人（離婁）。故「人皆可以爲堯舜」，是說人人心性中同具可以引發擴充的善端，充其量，可以做到堯舜，並不是說人人都是堯舜。那些認爲「滿街都是聖人」的理學家，就是誤會了這句話底意思。

那末，爲什麼世上並非都是善人呢？因爲有此四端，不能擴而充之，便成爲庸庸碌碌的人。有此四端而自謂不能，便成爲自暴自棄的人。而且此具有四端之能思之心，是「操之則存，舍之則亡」（孟子引孔子語，見告子）。「求則得之，舍則失之」的（同上）。若不加存養，不事擴充，便是「放其心而不知求」了。故曰：「學問之道無他，求其放心而已矣」（告子）。耳目口鼻肢體，既爲人所同具，則聲色臭味安逸自爲人所同好。但此爲人與禽獸所同有之本能，故謂之「小體」。此類官能，只司感覺，不能思考，故與外物接觸時，常爲外物所攝引而不能自主。如放其心而不知求，則失其本心，胸無主宰，爲物欲所引，常至放辟邪侈，無所不爲，而陷於大惡。如能求其放心，操持存養，「先立乎其大者，則其小者不能奪也」（告子）。孟子曾說：「體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人」。心之官，就是體之大者貴者；耳目口體之官，就是體之小者賤者。故其答公都子也說：「從其大體爲大人；從其小體爲小人」（告子）。孟子又嘗以牛山之木爲喩。牛山未嘗無木材，徒以地處近郊，斧斤旦旦而伐之；雖然日夜之所息，雨露之所潤，非無生機，非無萌櫱，牛羊又從而牧之；結果遂成濯濯的童

山。人心雖同具善端，而所以放其良心者，亦猶斧斤之旦旦而伐。清夜平旦，未盡澌滅之天良，有時偶然發現，而白晝則物欲又紛至沓來，反覆梏亡其夜氣。於是久而久之，人之所以異於禽獸者，乃完全澌滅，便等於禽獸了。但不能因此說他本無善端呀（詳見告子牛山之木章）！善端爲人人所同具，其所以有不善者，多爲環境所陷溺。孟子曾說：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫麰麥，播種而耰之。其地同，樹之時又同，浡然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也」（告子）。人心同具之善端，如麰麥之種子。土地之肥磽，雨露之不同，人事之不齊，則是環境。如富歲子弟多嬾散依賴者，凶歲子弟多暴戾無賴者，也都是環境陷溺使然。只有能先立乎其大者，方能不爲環境所陷溺。充其量，可以成爲「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫（滕文公）。吾人之性所以能具四端者，因爲吾人有能思之心官。此心，此性，皆天之所與我者。故曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」（盡心）。能存心養性以事天，盡心知性以知天，則我與宇宙萬物皆爲一體，達到「宇宙卽是我心，我心卽是宇宙」底境界，故能「上下與天地同流」（盡心），「萬物皆備於我」（盡心）。這方是盡性的最高成就。

三　孟子論教學

孟子論教學，是以「性善論」爲根據的。人性既同具善端，故教者只能把善端引發出來，使學者自己擴而充之，並沒有加以改造底必要。所以告子說：「性，猶杞柳也；義，猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬」。孟子反駁他說：「子能順杞柳之性而以爲桮棬乎？將戕賊杞柳而後以爲桮棬也？如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義乎」（告子）？可見教育是順人之性以爲仁義的了。孟子說：「羿之教人射，必志於彀，學者亦必志彀；大匠誨人，必以規矩，學者亦必以規矩」（告子）。又說：「梓匠輪輿，能予人規矩，不能使人巧」（盡心）。又說：「大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其彀率。君子引而不發，躍如也，中道而立，能者從之」（同上）。三章都是譬喩。教師所能教的，不能改變的，只是彀率，只是繩墨規矩。怎樣去運用它們，以求精進，仍在學者自己。所以說：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其源。故君子欲其自得之也」（離婁）。孔子底「不憤不啓，不悱不發」，「舉一隅不以三隅反，則不復」，也只是欲其自得之。孟子嘗說：「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。如中也棄不中，才也棄不才，則賢不肖之相去，其間不能以寸」（離婁）。他不說教不中，教不才，而說養不中，養不才；一方面固然因

爲「父子之間不責善，責善則離，離則不詳莫大焉」（離婁）；一方面也因爲學貴自得，爲父兄者但須培「養」子弟爲學底興趣與能力而已。如其學者是一個「自暴自棄」底人，則教者無論如何努力，也得不着什麼效果的。孟子以「得天下英才而教育之」爲君子三樂之一（盡心），而又說「人之患在好爲人師」（離婁），似乎有些矛盾。其實，「好爲人師」，就是喜以人師自居，勉強教訓他人，而不知使學者自得。孟子嘗說：「君子之所以教者五：有如時雨化之者，有成德者，有達財（同材）者，有答問者，有私淑艾者，五者君子之所以教也」（盡心）。孟子自言：「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也」（離婁）。「私淑艾者」，當指此類不及親炙者而言；不及親炙，聞風私淑，是完全出於自勵的。即「成德」、「達材」、「答問」，亦是因材施教因勢利導；答問必待問而後答；成德，達材，亦就學者個性所長，由學者自己底努力。最高的一等，「如時雨化之者」，即是孔子底「不言之教」。「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉」（見論語）！天不言而四時自行，百物自生；師不言而學者自化；潛移默化，感應無形，方是教育底最高的境界。孟子又說：「教亦多術矣，予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣」（告子）。論語記「孺悲欲見孔子。孔子辭以疾。將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之」。這就是不屑教誨之教誨，給他一個教訓，使他自己覺悟。所以教雖多術，其關鍵仍在學者自己。

四　孟子論道德修養

孔子以「仁」爲全德之稱；孟子則又提出一「義」字，常以之與「仁」平列。首篇第一章告梁惠王，便說：「王亦曰仁義而已矣」。他又說：「仁，人心也；義，人路也；舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉」！仁，所以居；義，所以由，故又說：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉」（離婁）！此二節意實相同。他所謂「居天下之廣居」，即是「居仁」；「行天下之大道」，即是「由義」（滕文公）。故答王子墊曰：「居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣」（盡心）。士之「尙志」，即在乎此。上節所引，良知良能章末說：「親親，仁也；敬長，義也」。人皆有所不忍章也是說的仁義。他有時以仁義禮智平列。如上節所引論人心有四端，在孟子中凡兩見。盡心篇說：「君子所性，仁義禮智根於心」。所謂「根於心」，即是有此四端。離婁篇也說：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也」。盡心篇又說：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也」。都是仁義禮智四者並提的。有時仍單提一個仁字。如說：「仁者，人也；合而言之，道也」（盡心）。「道二，仁與不仁而已矣」（離婁）。是仍以仁爲做人之道。又說：「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反

求諸己而已矣」（公孫丑）。「強恕而行，求仁莫近焉」（盡心）。仍是以「恕」爲行仁之方。但是他對於義字，發揮得尤其透徹。告子篇有一章說：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也；二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也」。孔子曾說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（論語衛靈公）。「殺身成仁」，「舍生取義」，成就了我國歷史上多少忠臣烈士！文天祥臨刑時尚說：「孔曰成仁，孟曰取義。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧」！這眞是我們民族最可寶貴的教訓！

孟子中也常說到「君子」。如說：「君子以仁存心，以禮存心」（離婁）；「君子不亮，惡乎執」（告子）；「君子所過者化，所存者神」；「君子有三樂」（盡心）；都是。但如「無君子莫治野人，無野人莫養君子」之類，則又指在位者而言。這是和論語相同的。君子之外，又有所謂「大人」。如上文所引的：「從其大體爲大人」，「養其大者爲大人」，「居仁由義，大人之事備矣」；及離婁之「大人者，不失其赤子之心者也」，「非禮之禮，非義之義，大人弗爲」，「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」，都是指有修養的人而言。而「說大人則藐之」（盡心）底大人，則又指在位者而言了。至於滕文公篇說：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫」。這是因景春問

以公孫衍張儀爲大丈夫，故答之如此。公孫丑篇說：「予豈若是小丈夫然哉？諫於其君而不受，則怒；悻悻然見於其面，去則窮日之力而後宿哉」？也是因尹士之譏而發，並非「大丈夫」和「小丈夫」遙遙相對，代表「大人」「君子」和「小人」。離婁篇說：「聖人，人倫之至也」。則孟子亦以「聖人」爲修養之極致。但聖人之中，又有不同。他以伯夷爲「聖之淸者」，伊尹爲「聖之任者」，柳下惠爲「聖之和者」，孔子爲「聖之時者」（萬章）。但又以爲「伯夷隘，柳下惠不恭，隘與不恭，君子不由也」（公孫丑）。則於此二人亦不無微辭了。他嘗說：「孔子不得中道而與之，必也狂獧（同狷）乎？狂者進取，獧者有所不爲也」（盡心）。狂和獧，都是個性底不同；修養到了極處，都可以成聖人。由進取之狂，可以修養到聖之任者；由有所不爲之獧，可以修養到聖之淸者。但其個性終不免有所偏勝。只有所謂「中道」者，如能得其「時中」，則可以成聖之時者。孟子說：「乃所願，則學孔子也」（公孫丑），就是因此。孔子所以能仁智兼盡，成爲生民以來所未有的「集大成」的聖人，也是因此。孟子答浩生不害，以樂正子（名克）爲「善人」、「信人」，並且說：「可欲之謂『善』；有諸己之謂『信』；充實之謂『美』；充實而有光輝之謂『大』；大而化之之謂『聖』；聖而不可知之之謂『神』。」則以修養之程度而言，又有「善」、「信」、「美」、「大」、「聖」、「神」六等底分別，而且所謂「大人」與「聖人」之上，尚有一等「神人」了。所謂「神人」底境界，大概是指「上

下與天地同流」的；這方纔是修養底最高的標準。

孟子答公孫丑說：「吾知言，吾善養吾浩然之氣」。「養氣」和「知言」，是孟子修養工夫底二大綱要，詳見公孫丑篇不動心章。公孫丑問他：「何謂浩然之氣」？他答道：「難言也！其為氣也，至大至剛；以直養而無害，則塞于天地之間」。浩然之氣是天地之間的「正氣」。大丈夫所以富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，便是因為有此正氣；仁人義士所以能殺身成仁，舍生取義，也是因為有此正氣，不能淫移撓屈，故「至剛」；成仁取義，雖然殺其身，舍其生，而精神永存於萬世，充塞于天地之間，故「至大」。至大至剛，故謂之「浩然之氣」。他又說：「其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者。非義，襲而取之也；行有不慊於心，則餒矣。」浩然之氣既是「正氣」，故須「配義與道」。「無是」，謂無此氣。無此氣以配義與道，則怯懦委靡，有明知為道義而不敢為，或明知為非道非義而不敢不為者。何以故？以氣餒故。孔子說：「見義不為，無勇也」（論語為政）。正可與此互發。反過來說，則此浩然之氣，又須由集義而生。書籍底誦讀，朋友底講習，中外古今人事底評論；外之，則大而至於國家民族世界，小而至於鄉族家庭，以及個人底日常生活；內之，則身心底體驗反省；無論是知是行，是靜是動，事事處處，都可以集義，而且不是一朝一夕之功，更不能有一暴十寒之弊。集之既久，所集又多，自然生出這「浩然之氣」來。「義」須這樣地「集」，不能「襲而取之」。襲而取

之，是以軍事爲喻。不於平時集義，但偶然有一事合義，便是襲而取之。不能集義，或只是襲而取之，便不能生浩然之氣。即有勇氣，也只是一時衝動的虛憍之氣，無道義以爲之配的，必不足以持久。因爲不是集義而生的正氣，所以雖有時偶然合義，必多不合於義者。天良偶現，便覺不慊於心；不慊於心，便生愧怍，而氣也餒了。一鼓作氣，再而衰，三而竭，便是因此。把這兩段話合起來看，則上一段所謂「以直養」，即是下一段所謂「集義」；所謂「無害」，即是不要「襲而取之」。此章上文記孟子批評告子底「不動心」，曾說：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰持其志，無暴其氣」。持其志，則志專壹而不動搖；暴其氣，則氣專壹，不但不聽命於志，且是以動搖其志。故又說：「志壹則動氣，氣壹則動志也」。能於平時集義，乃是以持其志；若徒襲而取之，或覺僅憑意氣，便是暴其氣了。孟子又說：「必有事焉而勿忘；勿忘，勿助長也（原文作「必有事焉而勿正心勿忘，勿助長也」。倪思謂「忘」字乃誤合「正心」二字爲一字，今從之）。無若宋人然。宋人有憫其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：「今日病矣！予助苗長矣」！其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗者寡矣。以爲無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也，非徒無益，而又害之」。他以耘苗比集義；以集義爲無益而舍之，是不耘苗者。以揠苗助長，比襲而取之，比暴其氣者；他們徒知鼓一時的虛憍之氣，而不能以道義配氣，故志易動而氣易餒，則是非徒無益而又害之。

了。所以「勿忘」，就是要時時集義；勿助長，就是要無暴其氣；合起來，就是所謂「以直養而無害」。「志」是指理智的；「氣」是指感情的。理智是冷的、靜的；感情是熱的、動的。理智如軌道，感情如蒸汽。蒸汽是火車底動力；沒有它，火車雖擺在軌道上，也不會行動。反過來說，火車沒有軌道，或者出了軌，便會有覆車之禍。故所謂「養浩然之氣」，便是要以合乎道義的理智支配感情。理智感情調節得宜，便是養氣底工夫。如不能調節，而成了畸形的發展，則理智特強者是非雖明，終成一見義不為的懦夫；感情特強者雖有勇氣，仍是意氣用事，或盲目衝動的躁人。

他又答公孫丑問「知言」說：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事；聖人復起，必從吾言矣」。說文解字：「詖，古文以為頗字」。又訓「頗」為「偏」。故「詖辭」是有所偏陂之辭。有偏見者，必有所蔽而然。荀子解蔽篇說：「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理」。又說：「墨子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於埶而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人」。因為有所蔽，故有所不知，有所偏陂。能知其所蔽，則不至為其所惑。「淫」，溢也。有所陷溺，故往往言過其實，即是「淫辭」了。各種學說主義，創之者多因有所蔽而發為「詖辭」；信仰宣傳之者，則多因有所陷而發為「淫辭」。現代底共產黨法西斯蒂黨固是如此，孟子時底楊墨之徒也是如此。能知其所陷，便不至為其惑。

本章上文，孟子嘗說：「世衰道微，邪說暴行又作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之」。弒君、弒父是「暴行」。弒君父之亂臣賊子，必張其君之罪與己之功，以文其奸而濟其暴，則是「邪說」了。「邪辭」，就是「邪說」。邪辭直是悖道之言，故曰「知其所離」。「遁」、有隱藏逃避之義。爲邪說者，還想假借美名，以文飾其奸；爲遁辭者，則自知理曲辭窮，但圖隱遁逃避，故曰「知其所窮」。現在就有這兩等人：自命爲「和平救國」，並且說「我不入地獄，誰入地獄」的，是一等，即是「邪辭」；自承爲要吃飯，不得已而屈膝的，又是一等，則是「遁辭」。總之「詖辭」「淫辭」是一類，「邪辭」「遁辭」又是一類。現在詖淫邪遁之辭，滔滔皆是；而且已發於其政，害於其事了。一般人底受其蠱惑，誤入歧途，都是不能「知言」之故。

孟子既善養其浩然之氣，故氣魄非常偉大，能「說大人」而「藐之」。但於出處去就之間，又不肯「枉尺直尋」，故不肯貿貿然往見諸侯（滕文公篇答陳代，萬章篇答萬章）；辭受取予之間，亦不肯爲人「貨取」，故齊宋薛同是餽金，而或受或不受（公孫丑）。即此，可以見其操守之正，律己之嚴。出處辭受，一絲不苟，這些正是「集義」底工夫。他嘗闢陳相學許行之道，又嘗力距楊墨（見滕文公）；辨析分明，詞嚴義正，便是「知言」底表現。「養氣」和「知言」，雖然是孟子自己底工夫，卻很可以給我們提示出修養底途徑來。

五　孟子論政治

孟子嘗言：「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」。不忍人之心，即是人人所同具的惻隱之心；不忍人之政，即是「仁政」。則仁政原是由有仁心的先王創造出來的，原是以人人所同具之不忍人的惻隱之心爲出發點的了。創造仁政者，固須有仁心；施行仁政者，也須有仁心。反過來說，僅有仁心，而沒有仁政，則雖欲擴充此仁心以達之於天下，也沒有辦法達到目的。故又說：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也」。仁心是推行仁政的動力；仁政是實現仁心的工具；二者缺一不可。故曰：「徒善不足以爲政，徒法不能以自行」。「徒善」，是只有仁心，沒有仁政，故不足以爲政；徒法，是只有仁政，沒有仁心，故不能以自行。以有仁心的人，施行仁政，則二者俱具，方可以平治天下，方可以澤及人民而爲法於後世。故又曰：「聖人，既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方圓平直，不可勝用也；既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也；既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣」。以近事爲例，如孫中山先生有救國救民底心，方能創造三民主義。這就是「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政」。必須有眞正的救國救民之心

者，方能實行三民主義；否則，「徒法不能以自行」。卽使勉強推行，必致差以毫釐，失之千里；或者甚至以之爲招牌，以救國救民者禍國殃民！反過來說，眞正有救國救民之心，必須實行三民主義，方能成救國救民之大功；否則，「徒善不足以爲政」，雖有救國救民底宏願，也無從實現。

那末，孟子所謂「仁政」，是怎樣的呢？他以爲應該先解決民生問題。故曾告梁惠王說，「養生喪死無憾」是「王道之始」。怎樣方能使人民養生喪死無憾呢？他說：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也」。又說：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣」。人民旣有以爲生，然後可加以教訓。故又說：「謹庠序之教，申之以孝弟之義，頒白者不負戴於道路矣」（告齊宣王亦如此，同見梁惠王篇）。這仍和孔子「先富後教」底意思相同。爲什麼要先解決民生問題呢？他曾對齊宣王說出理由來：「無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產，因無恆心；苟無恆心，放辟（同僻）邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，

俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡；此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉」（梁惠王）！孟子之時，還是農業社會底時代，所以「有恆產」，生活便安定。「有恆產者有恆心，無恆產者無恆心」，便是說，生活安定了，民心才能安定；沒有安定的生活，便朝不保暮，民心皇皇了。挺而走險，則小之胠篋越貨，大之奮鬪作亂，苟有利可圖，即無惡不作，偶而徼倖，則儻來之財，得之既易，嫖賭吃着，恣意揮霍；邪僻放恣，乃成爲一時的風氣，卽欲齊之以刑，也難挽回了。所以治本之策，在乎安定人民底生活。生活安定了，方可加以教訓，管子所謂「衣食足、知榮辱；倉廩實、知禮節，」也是這個道理。越王勾踐底「十年教訓」，必先之以「十年生聚」，也是這個道理。反之，如明末流寇之起，由於民不聊生；第一次歐戰德之失敗，由於經濟崩潰。可見人民無以爲生，結果直是以亡國。所以堯命舜，舜命禹，都說：「四海困窮，天祿永終」（見論語堯曰）。往事古訓，昭示如此，能不寒心？

那末，怎樣制民之產呢？孟子底主張，要實行「井田制度」。「方里而井，井九百畝。其中爲公田；八家皆私百畝，同養公田」（答畢戰，見滕文公）。這種井田制度，在多山陵，多湖沼的地方，未必能實行；孟子生長在山東大平原，所以有此理想。這種制度，在殷周二代統治黃河流域時，或確曾實行過；但在古代，土地爲貴族所專有，平民僅爲助耕之氓，則原有的井田制度，也與孟子底理想不合。孟子底井田制度，乃以土地爲國

家所有，畫成井田，以外面的八百畝分授八家，中央的一百畝留作公田；耕種時八家同養公田，即以公田底收穫，作爲賦稅，是爲「耕者九一」底「助法」。他以爲夏代底田賦制度是「貢」，殷代底田賦制度是「助」。又批評這二種制度說：「『貢』者，校數歲之中，以爲常。樂歲粒米狼戾，多取之而不爲虐，則寡取之；凶年糞其田而不足，則必取盈焉。爲民父母，使民盻盻然，將終歲勤動，不得以養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑，惡在其爲民父母也」？井田制底助法，當然是徵收實物的，而且徵收九分之一，稅率也並不輕。不過既用助法，則賦額自隨年歲底豐歉而增減，較之以貢法徵收實物，而且以樂歲底收穫爲標準，制定賦額者，公平得多了。所以孟子一面主張「薄稅斂」，一面又主張「九一」的助法，只須「助而不稅」而已。助而不稅，即是田賦之外，不再巧立名目，收取捐稅。田賦之外，孟子又主張「市，廛而不徵，法而不廛」；「關，譏而不徵」；「廛，無夫里之布」；也都是「薄稅斂」。但稅斂之中，終以田賦爲主，而且孟子底井田制度，是含有社會主義性質的經濟制度，故「制產」在仁政中所佔的地位尤爲重要。他說：「夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平。是故暴君汚吏必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也」（滕文公）。「分田」，就是上文所說分授一家百畝之制；「制祿」，則孟子答北宮錡問周室班爵祿之制，曾舉其大要。大抵庶人在官者，其祿以足代其耕爲標準，而下士之祿與之同；大夫、上士、中士、下士，其祿之差各爲一

倍；國君之祿，十倍於卿；卿之祿，則大國四倍於大夫，次國三倍，小國二倍。這是祿制底大概。至於爵位，則有天子、公、侯、伯、子男五等之爵，有君、卿、大夫、上士、中士、下士六等之位。天子之卿與侯，大夫與伯，上士與子男，各爲同等。爵位和祿制底關係當然是密切的（萬章）。此種爵祿之制是周制否，實亦疑問；或者和井田制度一樣，也經過孟子主觀的理想之修正，亦未可知。所以和禮記王制及周官所記，均有出入。諸子之「託古改制」，緒論中已曾言之。孟子底井田制和祿制，實都託於殷周二代之古，並非擁護舊有制度，反對改革。

上文所述，是孟子所謂「仁政」底大要。「徒法不能以自行」，行仁政者，必須仁人。故說：「是以唯仁者宜在高位；不仁而在高位，是播其惡於衆也」。所以爲「天子」者，必須「聖人」。但天子底子孫，未必世世都是聖人，所以他底最高的政治理想，仍和孔子相同，主張「禪讓」，託之堯舜。他認爲「天子能薦人於天，不能使天與之天下」，天不言，勢不能「諄諄然命之」，只能「以行與事示之而已矣」。他曾述堯舜禪讓底經過說：「舜相堯，二十有八載。非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者不之堯之子而之舜，訟獄者不之堯之子而之舜，謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而（如也）居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也」。又述舜禹禪讓底經過說：「昔者舜薦禹於天，十有七年，舜、

崩。禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也」。那末，禹何以傳子啟而不傳賢呢？孟子又說：「禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：『吾君之子也』。謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也』。」堯舉舜，舜舉禹，禹舉益，其事正同。但一則因堯子丹朱和舜之子都不肖，而啟卻賢；二則因舜相堯歷二十八年，禹相舜歷十七年，而益之相禹僅七年；故結果不同。此二者，都非人之所能為，都是莫之為而為，莫之致而致的，所以說是「天」，是「命」。朝覲訟獄謳歌者底向背，便是所謂「以行與事示之」。照前一層說，是「天意」；照後一層說，則表示天意的卽是「民意」。孟子又引尚書泰誓曰：「天視自我民視，天聽自我民聽」。說得非常明瞭（萬章）。質言之，就是「得乎邱民為天子」。能得乎邱民者，必是才德最優的聖人。柏拉圖底理想國，其主張和此極相似。孟子在戰國時代，已有此種政治理想，眞是難能而可貴的。

孟子為什麼這樣重視民意呢？他底根本觀念，實謂一切政治制度皆為人民而設。為了人民。方需要國家、國君；並非為了國君，方有國家，方有人民。所以說：「民為貴，社稷次之，君為輕」（見盡心。社，祀土神，稷，祀穀神。古以農業立國，故祀社稷，並以之代表國家）。為君者，如殘賊人民，便不成其為君，因為民意已完全捨棄他了。故說：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘；殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也」。

又說：「今之事君者曰：『我能爲君闢土地，充府庫』。今之所謂良臣，古之所謂民賊也！……『我能爲君約與國，戰必克』。今之所謂良臣，古之所謂民賊也」（告子）！凡是殘害人民的，無論以戰殺人，以聚歛殺人，君則爲獨夫，臣則爲民賊；在數千年前，發此種言論，是何等膽大識遠，何等嚴正痛快！反過來說，則仁者執政，必能處處爲人民着想，一切與民同之。所以說：「古之人與民偕樂，故能樂也」；「今王與百姓同樂，則王矣」；文王之國，與民同之，故七十里而民猶以爲小；好勇，好貨，好色，與民同之，於王何有？因爲「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂」；人民都以國君之憂樂爲憂樂，便可以王天下。否則，「民欲與之偕亡」，無論領土如何廣大，人口如何衆多，經濟如何充實，軍事如何優良，也不能不土崩瓦解。這並不是紙上空談，事實確是如此。

處處爲人民着想，一切與民同之。這樣的心術，謂之「仁心」；這樣的政策，謂之「仁政」。以仁心行仁政，可以「王天下」，故又謂之「王道」。反之，即其居心、行政，處處爲自己着想，一切不與民同之，對內則以政治的權力壓制人民，剝削人民，對外則以軍事的武力侵略他國，征服他國，以恣其欲，以逞其志的，便只能「霸天下」，故又謂之「霸道」。「王」與「霸」，孟子辨別得最嚴而且最明。他說：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。以力服仁者，非心服

也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。詩云：『自西自東，自南自北，無思不服』。此之謂也」。霸者雖以力服人，但也借種種好聽的名詞，如「興滅繼絕」、「共存共榮」等，以爲號召，而且自命爲「王道」，所以說他們「假仁」。他們以假仁爲欺騙民衆、鼓舞民衆底手段，故其民衆有「驩虞如也」底氣象。「驩虞」是「歡娛」底通借字；「如」爲狀詞底語尾。霸者之民何嘗能眞正地歡娛？只是就表面看，覺得他們有「驩虞如」底氣象而已。王者之民底氣象，則是「皡皡如也」的。「皡皡」猶「蚩蚩」，「渾渾」，「噩噩」。「皡皡如」是「不識不知」底氣象。下文所謂「殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知爲之者」，詩經說的「不識不知，順帝之則」，便是「皡皡如」底氣象。因爲王者之治是「則天」的，如天地之自然運行，而成四時，生百物，故蕩蕩乎民無能名。孟子主王道，斥霸道，故齊宣王問齊桓晉文之事，孟子以「仲尼之徒無道桓文之事者，臣未之聞也，無以，則王乎」答之（梁惠王）；其譏管仲而不屑爲，也是因此。

孟子對陳相曾說：「有大人之事，有小人之事。……或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也」。（滕文公）因此，有人批評孟子，說他主張分「治人」「治於人」底階級，仍不高明。實則人類社會既不能沒有政治的組織，則事實上不能沒有「治人」和「治於人」底區別。人類社會，最要緊的是

「分工互助」。因爲「一人之身而百工之所爲備」，勢不能「必自爲而後用之」。依據分工互助底原則，「或勞心，或勞力」，「通功易事」，正和農商陶冶一樣，「各盡所能，各取所需」，是最經濟最公平的辦法。許行「君臣並耕」底主張，要一方面勞心於政治，一方面勞力於耕農，是違背分工互助底原則的，事實上是行不通的。

第三章　荀子

一　荀子事略

孔子之後，百餘年而有孟子（孟子自言，「由孔子而來，至於今，百有餘歲」。見孟子盡心）；孟子之後，又有荀子；儒家鉅子，惟此三人。馮友蘭中國哲學史說：「孔子在中國歷史中之地位，如蘇格拉底之在西洋歷史；孟子在中國歷史中之地位，如柏拉圖之在西洋歷史；其氣象之高明亢爽亦似之；荀子在中國歷史中之地位，如亞里士多德之在西洋歷史，其氣象之篤實沈博亦似之」。比擬得很不錯。

荀子事略，見史記孟子荀卿傳。此傳記荀子曰：「荀卿，趙人，年五十，始來游學於

齊。……田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最爲老師；齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿。荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禨祥，鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗；於是推儒墨道德之行事興壞，序列著數萬言而卒，因葬蘭陵」。

史記不言荀子游齊在於何時。劉向荀子敍錄說：「威王宣王之時，聚天下賢士於稷下，號曰列大夫。是時孫卿有秀才，年五十，始來游學」。按荀子在楚爲蘭陵令，春申君死而卿廢。春申君爲李園所殺，在楚考烈王二十五年，當齊王建二十七年，上距宣王之末，凡八十七年。如荀子在宣王末年來齊，年已五十，則至春申君死時，已一百三十七歲了。鹽鐵論毁學篇說：「方李斯之相秦也，始皇任之，人臣無二，然而荀卿爲之不食，覩其罹不測之禍也」。按史記始皇本記，三十四年，李斯相秦。上距春申君死，又十八年。荀子最早卒於此年，則壽已一百五十五歲。應劭風俗通窮通篇作「年十五，始來遊學」。故晁公武郡齋讀書志謂史記「年五十」爲譌；胡元儀郇卿別傳考異亦謂當作「年十五」，其來齊當在湣王末年。按顏之推家訓勉學篇說：「荀卿五十，始來游學」。則之推所見之史記已作「年五十」。應、晁、胡三氏殆亦因推算結果，年壽過長，故以爲傳寫誤倒耳。史記並未言荀子始來齊在何王時，但云「年五十，始來游學於齊」，正因年已五十，故

「最爲老師」。而且「田駢之屬皆已死齊襄王時而荀卿最爲老師」，上句當於「時」字絕句，因爲下句首有「而」字，語氣本很明白。史記本意是說田駢等都已死於齊襄王之時，而荀卿年五十，故最爲老師。下文所說「齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉」，最早亦當在襄王五年以後；因爲襄王五年，田單方敗燕，殺騎劫，而復齊國，當襄王爲處莒城之日，怎能修列大夫之缺呢？劉向應劭所說，也是上溯威王宣王時事，以明「修列大夫之缺」是齊國復興後，恢復舊觀；所謂「是時」，並非指威王宣王之時。荀子如及見李斯相秦，而年五十始至齊，則最早也當在襄王之末。雖李斯相秦，荀子爲之不食的話，未必可靠；但春申君死時，荀子尙存，則是事實。他底年壽，大約有八九十歲。但其生卒的確實年數，則已無從考證了。

漢志諸子略儒家有孫卿子三十三篇。自注曰：「名況，趙人，爲齊稷下祭酒，有列傳」。史記索隱也說：「名況，『卿』者，時人相尊而號曰卿也」。稱荀況爲荀卿，和稱荊軻爲荊卿同。以爲名況，字卿；以爲祭酒爲列大夫之長，卽是卿，荀子亦曾爲卿於齊，故號荀卿（此胡元儀說）；都是錯的。索隱又說：「後亦謂之孫卿子者，避漢宣帝諱也」。顏師古注漢志亦曰：「本曰荀卿，避宣帝諱，故曰孫」。按、漢宣帝名詢。避詢字底諱，而改「荀」曰「孫」，是避嫌名了。謝墉荀子校錄說：「漢不避嫌名。時人荀淑荀爽，俱用本字；左傳荀息至荀瑤亦不改字。何獨於荀子改之耶？蓋荀孫二字同音，語遂移易。如

荊軻謂之荊卿，又謂之慶卿；又如張良爲韓信都，「信都」，司徒也，俗音不正，曰信都」。其說甚是。胡元儀則以荀氏爲郇伯之後；郇氏又作荀者，如許國許氏，字當作「鄦」，而經傳皆作「許」。其又稱孫者，蓋郇伯公孫之後，或又以孫爲氏。按郇國在今山西猗氏縣境，戰國時屬趙。荀子正爲趙人。郇字作荀，胡氏之說是不錯的。但以荀孫爲二氏，不由字音而變，則非。胡氏舉陳完，陳恆，史記作田完田常，荀子中陳仲田仲互見，田駢，呂氏春秋作陳駢，陳田皆氏，故兩稱之爲例。不知古無舌上音，「陳」字與「田」字同讀舌頭音；陳田互稱，荀孫改易，正都是字音底關係。

汪中謂「荀卿之學出於孔氏，而尤有功於諸經」。詩之毛詩、魯詩，春秋之左傳、穀梁傳，皆傳自荀子。而大戴禮記之曾子立事載荀子修身大略二篇之文，小戴禮記之樂記、三年問、鄉飲酒義，載荀子禮論樂論二篇之文；大略篇「春秋賢穆公善胥命」，則爲春秋公羊之學；劉向又稱荀卿善爲易，其義亦見非相大略二篇。故荀子實傳經之儒。其書中宥坐、子道、法行、哀公、堯問五篇，雜記孔子與其弟子的言行；且以勸學始，以堯問終（篇末附荀子弟子之詞，其爲末篇顯然。故劉向所編，不如楊倞改訂本），首末二篇正仿論語（詳見述學荀卿子通論）。則荀子也是私淑孔子的了。至其非十二子排斥子思孟軻，則猶宋明理學，朱派與陸王派底門戶之爭，儒家至此，已分爲數派了。

二　荀子論性惡

荀子學說底中心是「性惡論」；荀子所以大受宋儒底抨擊，也是爲了「性惡論」。性惡篇開口便說：「人之性惡，其善者僞也」。南宋時，曾目荀子爲「僞學」。今見荀子說「其善者僞也」，自然激動道學家底憤怒了。不知「僞」字之義本是「人爲」。尚書堯典「平秩南訛」，史記五帝本紀作「南爲」，漢書王莽傳作「南僞」；此「僞」即「爲」之證（見錢大昕荀子跋）。下文曰：「凡性者，天之就也，不可學，不可事；禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學不可事之在天者，謂之『性』（原文作「而在人者」，今依顧千里校改），可學而能，可事而成之在人者，謂之「僞」；是性僞之分也。今人之性，目可以見，耳可以聽。夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳。目明而耳聰，不可學明矣」。已把「性」與「僞」分別得非常明白。下文又說：「故陶人埏埴而爲器；然則器生於陶人之僞（「陶人」原文作「工人」，今依楊倞說改），非故生於埴之性也。故工人斲木而成器；然則器生於工人之僞，非故生於木之性也（原文並作「非故生於人之性也」，王念孫以爲原文涉上下文而誤，上句當云「非故生於陶人之性」，下句當作「非故生於工人之性」。按如王校，義仍未安；當云「非故生於埴之性」，「非故生於木之性」）。聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度；然則禮義法度，是生於聖人之

僞，非故生於人之性也」。此以陶人埏埴爲器，工人斲木爲器作比，明禮義法度非故生於人之性，而生於聖人之爲，其意更爲顯著。下文又翻過來說：「夫陶人埏埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器豈木之性也哉（原文作「然則瓦埴豈陶人之性也哉」，「然則器木豈工人之性也哉」，義不可通。疑是先涉下文而誤，作「豈人之性也哉」，後又增「陶」字「工」字於「人」字之上）？夫聖人之於禮義積僞也，譬則陶埏而生之也；然則禮義豈人之性也哉」？他以陶人埏埴爲器，工人斲木爲器，比聖人之化性積僞以爲禮義；與告子所說「以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬」之喻正同；「性」「僞」之分，愈爲顯明。正名篇也說：「生之所以然者謂之『性』。生之和所生，精合感應，不事而自然，謂之『性』（原文作「性之和所生」，依王先謙校改）。性之好惡喜怒哀樂謂之『情』。情然而心爲之擇，謂之『慮』。心慮而能爲之動，謂之『僞』。慮積焉，能習焉，而後成，謂之『僞』。」也是分別「性」「僞」二者的。「僞」字之義既明，便不至誤解「其善者僞也」句是說「其善者是假是詐」了。

性惡篇又說：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，好聲色焉（原文作「有好聲色焉」，從王先謙校，刪「有」字），順是，故淫亂生而禮義文理亡焉，然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，

合於文理，而歸於治」。又說：「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也」。「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。」孟子認爲人性中有「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」諸善端，故可擴充爲「仁義禮智」諸善德；荀子認爲人性中有「好利」、「疾惡」、「好聲色……」諸惡端，而「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」諸惡德，皆由之生。二人底主張，恰是相反。謝墉荀子箋釋序說：「孟子言性善，蓋勉人以爲善而爲此言；荀子言性惡，蓋疾人之爲惡而爲此言」。錢大昕也說：「孟言性善，欲人之盡性而樂於善；荀言性惡，欲人之化性而勉於善；立言雖殊，其教人以善則一也。宋儒言性，雖主孟氏，然必分義理與氣質而二之，則已兼取孟荀二義。至其教人以變化氣質爲先，實暗用荀子化性之說」。康白情底白話詩草兒，曾有「草兒在前，鞭兒在後」兩句。孟子底性善說，是「草兒在前」的獎誘；荀子底性惡說，是「鞭兒在後」的督責。詹姆士曾說，哲學家，可依其氣質，分硬心的及軟心的二派，柏拉圖爲軟心派代表，亞力士多德爲硬心派代表。馮友蘭因此謂孟子是軟心的哲學家，荀子是硬心的哲學家。蓋二人性質不同，學說亦異。觀於二人之論性而益信。

性惡篇又說：「塗之人可以爲禹，曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。然則其可以爲禹，明矣」。「可以知仁義法正之質」，似即孟子所

謂「良知」；「可以能仁義法正之具」，似即孟子所謂「良能」。「塗之人可以爲禹」，亦即孟子中「人皆可以爲堯舜」之說。孟子說「性善」，不過說人性皆有「善端」，皆有「良知」「良能」，而擴充四端，發展良知良能，亦尙有待於後天人爲之修養。故戴震孟子字義疏證說：「此與性善之說，不惟不相悖，而且若相發明」。正名篇說：「情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之僞」。又說：「欲，不待可得；而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，受乎心也。天性有欲，心爲之節制（此九字，據久保愛所據宋本增）。……故欲過之而動不及，心止之也。……欲不及而動過之，心使之也」。是荀子認爲天性中有欲，而所以節欲者爲心。心何以能節欲？因「心」能「慮」，而「能」爲之動故。解蔽篇又說：「何謂衡？曰『道』。……人何以知『道』？曰『心』。」正名篇亦說：「道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託」。「內自擇」，即所謂「情然而心爲之擇」。心何以能擇？以能「慮」故。心之「慮」，心之「擇」，蓋以「道」爲權衡故能無所蔽。孟子所謂「耳目之官不思而蔽於物」，「心之官則思」，其理正與此同。禮論說：「無性，則僞之無加；無僞，則性不能自美」。性之所以成爲「美」者，固賴有人爲的工夫；但「僞之」而「有所加」，則性中非絕無善端可知已。我認爲荀子所說人之性，生而有「好利」、「疾惡」、及好聲色之耳目之欲，與飢欲飽、寒欲煖、勞欲休……，孟子亦未嘗認爲性中絕對沒有，不過這些都是人與禽獸所同具的食色之性之

類；孟子所說「大者」「貴者」之能「思」的心，以及「良知」「良能」，荀子亦未嘗認為性中絕對沒有，不過孟子以為人之所以異於禽獸者卻在此，故特別重視之。故孟子所謂「性」，係指人之所以異於禽獸之「性」；荀子所謂「性」，則兼包人與禽獸同具之「性」。一主「性善」，一主「性惡」，實因他們所謂「性」者內涵外包不同之故。

孟子只說到「心之官則思」為止。荀子則更進一步，說明心所以能虛之故。解蔽篇說：「心何以知？曰『虛壹而靜』。心未嘗不臧（同藏）也，然而有所謂『虛』。心未嘗不滿也，然而有所謂『壹』。心未嘗不動也，然而有所謂『靜』。……不以所已臧害所將受，謂之『虛』。……不以夫一害此一，謂之『壹』。……不以夢劇亂知，謂之『靜』。……將須道者，虛之；虛則入。將事道者，壹之；壹則盡。將思道者，靜之；靜則察。……虛壹而靜，謂之大清明。……夫惡有蔽矣哉！」莊子天道篇以水鏡喻聖人之心之「虛靜」，老子亦云，「致虛極，守靜篤」。荀子底心理學，殆亦有取於老莊之說，特略加修正而已。

三　荀子論教學

荀子既謂「人之性惡，其善者偽」，故認為後天的教與學底力量是非常偉大的。荀子首篇勸學底首句便說：「君子曰：學不可以已」。又說：「木受繩則直，金就礪則利，君

子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣」。「吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也」。他並認爲環境對人底力量很大，所以說：「蓬生麻中，不扶而直；白沙在泥，與之俱黑」（後二句依王念孫校增）。「故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也」。爲學之要則在乎「積善」與「專一」。故又說：「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉」。「螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹八跪而二螯（跪即足，「八」字本作「六」，依盧文弨校改），非蛇鱓之穴無可寄託者，用心躁也。……目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。……故君子結於一也」。儒效篇也說：「故聖人者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反（同販）貨而爲商賈，積禮義而爲君子」。所謂「積」，就是漸漸養成良好習慣的意思。惟能積善，方能化性。不苟篇又說：「君子養心莫善於誠，致誠則無他事矣。惟仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則化矣。誠心行義則理，理則明，明則變矣」。所謂「化」「變」，即是變化其本來是惡的性。又說：「善爲道者，不誠則不獨，不獨則不形」。「獨行而不舍，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣」。「誠」有眞實之義；「獨」有專一之義。能眞實，故能專一。因爲人性本惡，本無仁義；化性起僞，完全在學，此如逆水行舟，必眞實專一，積之既久，方能使人習於仁義，以化其性。主性善者，旨在盡性以復其初；主性惡者，旨在化性而不反其初，此亦孟荀二家不同之

點。

勸學篇又說：「學惡乎始，惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人」。誦經，指誦詩書而言，故又曰：「書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣」。如不能隆禮，則僅能「學雜志，順詩書」，「末世窮年，不免為陋儒」。因為文字的記誦的知識，只是口耳之學；能影響於身心言動者，只有禮而已矣。故曰：「君子之學也，入乎耳，着乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蝡而動，一可以為法則；小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？古之學者為己；今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢」。他認為足以陶冶身心的只有禮，故說：「故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也」。修身篇也說：「凡用血氣志意知慮，由禮則治達（「達」本作「通」，依王引之校改），不由禮則勃亂提僈（弛慢也）；食飲衣服居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌態度進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧」。其崇禮，可謂至矣盡矣。所以荀子之學可以名之曰「禮學」；荀子之教，可以名之曰「禮教」。

修身篇說：「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，

則是聖人也。故非禮是無法也，非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無爲也」，可見隆禮之外，還須得師。不但師，友也是要緊的。脩身篇又曾說：「故非我而當者，吾師也；是我而當者，吾友也；諂諛我者，吾賊也。故君子隆師而親友，以致惡其賊。好善無厭，受諫而能誡，雖欲無進，得乎哉」？又說：「以善先人者，謂之教；以善和人者，謂之順；以不善先人者，謂之諂；以不善和人者，謂之諛」。教我者師，順我者友，諂諛我者賊。隆師親友而致惡其賊，則學自日進了。

綜以上所述，則學者所貴凡三，曰「專一」，曰「得師」，曰「隆禮」。故修身篇又說：「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好」。這是荀子論學底總結。

那末，師應當怎樣教人呢？勸學篇說：「故不問而告謂之傲；問一而告二謂之囋。傲非也，囋非也，君子如嚮矣」。俞樾諸子平議引論語季氏篇「言未及之而言謂之躁」。釋文曰：「魯讀躁爲傲」。傲卽躁之假借字。盧文弨以「多言」釋「囋」字。按不問而告，則失之躁；問一而告二，則失之囋。君子不問則不告，問一不告二，大叩則大鳴，小叩則小鳴，故曰「如嚮」。下文又說：「故未可與言而言，謂之傲；可與言而不言，謂之隱；不觀氣色而言，謂之瞽。故君子不傲不隱不瞽，謹順其身」（「順」，宋本作「愼」，今依盧校從元刻本）。謹順其身者，謂順其人。此與論語「不憤不啓，不悱不發」及因材施教之旨相同。

四　荀子論道德修養

荀子也和孔子孟子一樣，以「君子」爲道德修養的標準人格。各篇中說到君子的很多，而尤以不苟篇爲甚。如說：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之爲貴」。「君子易知而難狎，易懼而難脅，畏患而不避義死，欲利而不爲所非，交親而不比，言辯而不辭」。「君子寬而不僈，廉而不劌，辯而不爭，察而不激，寡立而不勝，堅彊而不暴，柔從而不流，恭敬謹愼而容；夫是之謂至文」。「君子養心，莫善於誠」。「君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威」。「君子位尊而志恭，心小而道大，所聽視者近而所聞見者遠」。並且常常以「小人」與「君子」對比，如說：「君子，小人之反也。君子大心則敬天而道（「敬」字依盧校增），小心則畏義而節，知則明通而類，愚則端愨而法，見由則恭而止，見閉則敬而齊，喜則和而理，憂則靜而理，通則文而明，窮則約而詳。小人則不然，大心則慢而暴，小心則淫而傾，知則攫盜而漸，愚則毒賊而亂，見由則悅而倨，見閉則怨而險，喜則輕而翾，憂則挫而懾，通則驕而偏，窮則弃而儑。傳曰：君子兩進，小人兩退，此之謂也」。但他仍以性惡爲根本觀念，故曰：「人之生固小人；無師無法，則唯利之見耳。人之生固小人：又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也」（榮辱篇）。人之生本爲小人，所以能成君子者，全在人爲的後天的教與學。得

師以受其教，隆禮專一以致力於學，然後能積善化性，長遷而不反其初。

孔子以「仁」爲全德之稱；孟子以「義」配「仁」；荀子則以「禮」爲處仁行義之本。大略篇說：「仁，愛也，故親；義，理也，故行；禮，節也，故成。仁有里，義有門，仁非其里而處之，非仁也（原文作「而虛之，非禮也」，今依王念孫校改）；義非其門而由之，非義也。……君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也；三者皆通，然後道也」。又說：「行也者，行禮之謂也」。「禮者，人之所履也」。禮論篇又說：「故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也」。又嘗推論禮之起源：「禮起於何也？曰：人生而有欲。欲而不能得，則不能無求；求而無度量分界，則不能無爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也」。非相篇也說：「人之所以爲人者何已也？曰：以其有辨也。……夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。辨莫大乎分，分莫大乎禮」。是禮之本旨在乎「分」。有分，故有辨；有分，故能節。有辨，故不亂；能節，故不爭。這是禮底效用之一方面。又一方面，則在乎「文」。禮論篇說：「禮者，以財物爲用，以貴賤爲文，以多少爲異，以隆殺爲要。文理繁，情用省，是

禮之降也；文理省，情用繁，是禮之殺也。文理情用，相爲內外，表裏並行而雜，是禮之中流也」。文理是禮之威儀；情用是禮之本質。以禮儀表示內心的情感，是謂文飾。文勝情，是禮之隆；情勝文，是禮之殺。這又是禮底效用之一方面，故禮之用，在定分以節人之欲，又爲文以飾人之情。反之，人能以禮節其欲，以禮飾其情，夫然後可爲君子。

儒家之祖孔子，卽重視禮樂，以爲是道德修養之工具；修治須禮，而涵養則有待於樂。樂論篇首明樂之起源：「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。故人不能無樂。樂則必發於聲音，形於動靜。而人之道，聲音動靜性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形，形而不爲道則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不諰，使其曲直繁省廉肉節奏足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉，是先王立樂之方也」。次論樂之效用：「故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬，閨門之內，夫婦兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。故樂者，審一以定和者也，比物以飾節者也，合奏以成文者也，足以率一道，足以治萬變，是先王立樂之術也」。因爲樂是發於人之內心的情感的，「其入人也深，其化人也速。」故可以化性陶情，可以「移風易俗」。樂論篇又說：「樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同；禮別異。……窮本極變，樂之情也；著誠去僞，禮之經也」。禮樂備，乃可以修養身心，可以治安國家。

荀子論人臣，謂有「態臣」、「篡臣」、「功臣」、「聖臣」，有「諫」、「爭」、「輔」、「拂」（同弼），且以「苟合取容，持祿養交」者為「國賊」，立論也很正大。但又說：「迫脅於亂時，窮居於暴國，而無所避之，則崇其美，揚其善，違其惡，隱其敗，言其所長，不稱其所短」，為事暴君之道；並以為「有補削，無矯拂」（均見臣道篇），已和孔子「勿欺也而犯之」之義不合。仲尼篇更暢論「持寵處位，終身不厭之術」，「擅寵於萬乘之國，必無後患之術」，一則曰「莫若好同之」，再則曰「莫若早同之」，則直是「苟合取容」之法了。所以荀子於氣節方面，似乎不及孟子底剛直而光明。其弟子李斯相秦，便用這種苟合取容的持寵處位之術；結果，仍不能無後患。

五　荀子論政治

荀子富國篇說：「無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲。欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也；而能不能兼技，人不能兼官。離居不相待，則窮；羣而無分，則爭。窮者，患也；爭者，禍也。救患除禍，則莫若明分使羣矣」。此仍以性惡論為根據，而以功利的唯物的觀點說明政治之起源。他以為人類天性皆有所欲，有所欲，必有所求；而人之所欲所惡同物，欲求之者多而物少，則不能無所爭。個人的生活需要，為百技之所成，而一人不能兼百技，故個人不能離羣而獨立生活。要使

人羣居生活而不至於爭，莫如「明分使羣」。欲明分使羣，於是乎有政治。有政治，則有君以制臣，有上以制下，使個人不得縱欲，而爭自息。王制篇也說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣有生有知有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分，則和，和則一；一則多力；多力則強；強則勝物；故宮室可得而居也。……故人生不能無羣；羣而無分，則爭；爭則亂；亂則離；離則弱；弱則不能勝物；故宮室不可得而居也。不可少頃舍禮義之謂也」。人之所以能勝禽獸而生活者，在乎「羣」；人之所以羣居而不致因爭而分，以削弱其力量者，在乎「分」。人類所以需要有政治者，在乎使人有「分」而能「羣」。非相篇又說：「故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王」。此言聖王能爲人制禮，以明分使羣；是「禮」爲明分使羣之具，亦爲一切政治的根本。故禮論篇論禮之起源（見上節引），亦在使人之欲求各有其度量分界，而不至於爭亂，其大意與富國王制二篇所說相同。荀子竭力推崇禮的言論，散見於全書各篇。例如禮論篇曾說：「好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬物變而不亂，貳之則喪也，禮豈不至矣哉」！又說：「天下從之者治，不從者亂，從之者存，不從者亡，小人不能測也；禮之理誠深矣」！所以孟子所主張的是「仁政」，先王所以能行仁政，由於有人人同具的不忍人之心；荀子所主張的是「禮治」，聖王所以創禮治

的原因，在於人人同具欲求，要使他們明分能羣。孟荀二子論政治的根本觀念，一爲「性善」，一爲「性惡」；而且孟子底理論，是唯心的，非功利的；荀子底理論是唯物的，功利的。孔子論政治，主張「道之以德，齊之以禮」。孟子偏重在「道之以德」，荀子偏重在「齊之以禮」。故二子雖同宗孔子，同爲儒家，而派別不同。

「法先王」與「法後王」，似乎也是孟荀二子底不同。孟子言必稱先王。荀子非十二子篇攻擊子思、孟軻，首斥其「略法先王而不知其統」。荀子既反對孟子之法先王，故言必稱後王。例如王制篇說：「王者之制，道不過三代，法不貳後王；道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅」。非相篇說：「故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司極而褫；故曰，欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也，舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。」不苟篇說：「百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。」孟子滕文公篇言孟子言必稱堯舜，是先王指堯舜而言。其實，孟子所主張的，仍是三代之制，而大部分仍是周制。故田賦主用「助法」，而引詩以證明「雖周亦助」；其答北宮錡論爵祿之制，亦以爲是周制；不過以堯舜禪讓爲最高的政治理想而已。此與孔子盛贊文王周公，而以堯舜爲所憧憬的最高的政治理想正同。非相篇亦說：「欲知上世，則審周道」。是荀子以三代爲後王，而側重周道，其主張實同於孟子；所不同者，孟子託於堯舜，荀子不復託於堯舜而已。所以「法先王」與「法

後王」，倒不是孟荀二子底歧異之點。

孟子辨「王」「霸」甚嚴，且說「仲尼之徒無道桓文之事者」。荀子中有王霸篇，也辨別「王」和「霸」之不同，而且說：「仲尼之門人，五尺之豎子，言羞稱乎五霸」，恰和孟子同一論調。他說霸者「非服人之心也」，「詐心以勝」，「以讓飾爭，依乎仁而蹈利」，也和孟子說霸王「以力假仁」，「以力服人」，「非心服也」相同。他以「田野什一，關市幾而不徵，山林澤梁以時禁發而不稅」，「草木榮華滋長之時，則斧斤不入山林」，「黿鼉魚鱉鰌鱣孕別之時，罔罟毒藥不入澤」，「春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失其時」為王政，也和孟子相同。正論篇論湯武征誅，以為「湯武非取天下」，「天下歸之也」，「桀紂非去天下也」，「天下去之也」，「故桀紂無天下，而湯武不弒君」；又論堯舜禪讓，以為「聖在後子，則天下不離，朝不易位」，「聖不在後子而在三公，則天下如歸」；其見解也同於孟子。其不同之點，在於孟子主張貴民輕君，荀子則主張尊君。正論篇說：「天子者，勢位至尊，無敵於天下。……南面而聽天下，生民之屬，莫不振動服從，以化順之」。因為崇禮明分是荀子底根本主張，故重視君民底尊卑之分。這一點，其思想似不及孟子的前進。

第四章　其他儒家之言

西漢時戴德戴聖所輯的大小戴禮記，是戰國至秦漢的儒家之言底總匯，而小戴禮記所輯尤精。其中大學中庸二篇，曾經宋代理學家程朱提倡，朱子且以與論語，孟子並列爲四書，認爲足以代表孔、曾、思、孟相傳的道統，故其影響於後世學術者更大。其他關於禮、樂、孝的言論，也可在小戴禮記中見其大概。現在分述如左。

一　大學

大學，王柏以爲是子思（孔伋，孔子之孫）所作；朱子把它分做經一章，傳十章，以爲經是孔子之言，而曾子（曾參，孔子弟子）述之，傳是曾子之意，而其門人記之。這都是猜度之辭，並沒有確實證據的。明人豐坊據虞松引賈逵之言，謂「孔伋窮居於宋，懼先聖之學不明，而帝王之道墜，故作大學以經之，中庸以緯之」，故大學也是子思底作品，似乎與王柏之說正合。但朱彝尊經義考，翟灝四書考異，已考明豐坊之言，係出僞造了。俞正燮曾謂「大學本漢時詩書博士雜集」。日本人武內義雄說學記是記學校之制度，大學

是記大學教育之目的，關係甚切；陸奎勳又曾以學記引古文尙書說命者三，斷爲出於漢儒，大學亦曾引古文尙書之太甲，故斷定其時代在漢武帝以後。此雖未能作爲定論，但較之王柏朱子底猜想，則似近理。且全篇爲組織完善之議論文，和論語孟子底記言體不同，其著作時代當然應後於孟子，故決非孔孟之間的曾子所作。

大學本文，組織自成系統，層次亦極明白。朱子所謂經一章，即全篇之總論。此段原文如左：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知，在格物。物格而後知至；知至而後意誠，意誠而後心正；心正而後身修；身修而後家齊；家齊而後國治；國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而末治者，否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。

「明明德」，「親民」，「止至善」，是大學底三綱領；「格物」，「致知」，「誠意」，「正心」，「修身」，「齊家」，「治國」，「平天下」，是大學底八條目。程子讀「親

民」之「親」爲「新」，是「革其舊」底意思。「明明德」是自明其明德；「新民」是使人民去其舊染之汙。按尚書金縢以「新逆」爲「親迎」，正是大學以「親民」爲「新民」底證據。「止至善」是做到理想的最高的善，下文所說「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信」，就是「止至善」。能「知止」，就是能知所應止之至善，則做人已有一理想的正鵠，而其志定；志定，則心靜而神安，然後能思慮而有所得了。物事皆有其本末終始；「本」與「始」，是其所「先」；「末」與「終」，是其所「後」。能思慮而有所得，則可以洞見物之本末，事之終始，以定其孰「先」孰「後」。就上文言，則「明明德」爲先，「親民」爲後；「知止」爲始，「能得」爲終。就下文言，則「身」「心」爲本，「天下」爲末；「格物致知」爲始，爲先；「治國平天下」爲終，爲後。這八條目中，「修身」、「正心」、「誠意」、「致知」、「格物」，都是自身修養底工夫；「齊家」、「治國」、「平天下」，方是由身推而及人。下文明言「壹是皆以修身爲本」。不能修身，便是「本亂」，本亂則末不治，便是不能奏治平之功。吾人所厚者莫如身；與吾身較，則家國天下都是所薄者了。能知修身之要，方是「知本」，方是「知之至」。其意思本極明白。但是因爲本篇下文沒有詳釋「格物致知」之義，故後來學者解說紛歧，朱子和王陽明便因此在理學史上成爲對峙的兩派。朱子認爲大學有脫簡，亡第五章傳，釋格物致知之義者，故爲之補作一章。他以「卽物窮理」爲

「格物」，故訓「格」爲「至」。王陽明則訓「格」爲「正」，與孟子「格君心之非」底格字同義，故曰「爲善去惡是格物」，而以「致知」爲「致吾心之良知」。朱子底格物致知是於身外的事物下工夫的；王陽明底格物致知是於內心本有的知善知惡的良知下工夫的。其實所謂「物」，內之，可以包括吾身的「心」、「意」，外之，可以包括身外的「家」、「國」、「天下」；所謂「格物」，就是事事物物都經歷過，而經歷云者，又須兼向內的體驗存養，向外的待人處事而言；更推而廣之，則讀書，親師，會友，也可以知道古人及師友所經歷的事物，間接地獲得許多知識，也可以謂之格物致知。故必把朱王二說綜合起來，內外並顧，方足以言「格物」，方足以云「致知」。

孟子離婁篇說：「人有恆言，皆曰『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身」。這和大學先修身而後齊家，而後治國，而後平天下底議論相同。又說：「惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義。一正君而國定矣」。這也和大學「堯舜率天下以仁而民從之」底見解一致。荀子解蔽篇說：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知——人之性——求可以知——物之理——而無所止之（原文作「疑止之」，俞樾訓「疑」爲「定」；按「疑」字似衍），則沒世窮年，不能徧也。……故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰止諸至足。曷謂至足？曰聖也」。又說：「聖也者，盡倫者也」。荀子所謂「止諸至足」，就是大學底「止於至善」；大學說君止於仁，臣止於敬，子止於

孝，父止於慈，交至於信，也就是荀子所謂「盡倫」。君道篇又說：「請問爲國。曰聞修身，未聞爲國也。君者，儀也，儀正而景正；君者，槃也，槃圓而水圓；君者，盂也，盂方而水方」。這也和大學堯舜率天下以仁，桀紂率天下以暴，民各從之底見解一致。又如大學所說平天下的「絜矩之道」，也就是荀子所謂「操五寸之矩，盡天下之方」。——所以大學底思想，是綜合孟荀二子的，而其本文，有綱有目，從格物致知以至治國平天下，把道德修養和政治理論，打成一片，確是一篇有系統有價值的儒家之言。

二 中庸

史記孔子世家明言子思困於宋，作中庸。隋書經籍志引沈約之言，亦謂中庸取於子思子。鄭玄目錄，陸德明經典釋文亦皆明言中庸爲子思所作。按中庸曾引孔子之言：「吾學夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉」。此語亦見於論語：「子曰：吾說夏禮，杞不足徵也；吾說殷禮，宋不足徵也」。殆因子思作中庸，在居宋時，故把「宋不足徵也」句改作「有宋存焉」。觀此，則子思之作中庸，可說是確鑿有據的了。但是有很顯明的三點疑問。中庸有云：「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」這一

段，和孟子離婁篇幾乎完全相同。如果中庸是子思所作，則孟子是引用子思之言；何以並未說明？此其一。孔子孟子言山必舉泰山，因魯與鄒均在古之兗州，其山鎮爲泰山。華山和嶽山都是秦底山鎮。子思爲孔子之孫，足跡未嘗入秦，何以中庸言山，獨云「載華嶽而不重」？此其二。戰國之時，車涂異軌，律令異法，文字異形，見於許慎說文解字序。子思正當戰國之時，而中庸所說「今天下，車同軌，書同文，行同倫」，卻是秦始皇一統以後的情形。此其三。所以歐陽修王柏等皆曾致疑於中庸，馮友蘭亦謂首段自「天命之謂性」至「天地位焉，萬物育焉」，末段自「在下位不獲乎上」至「至於無聲無臭至矣」，其文體爲議論體；中段自「仲尼曰君子中庸」至「道前定則不窮」，其文體爲記言體；疑首段末段即漢書藝文志禮類之中庸說二篇之類，中段則爲子思所作之中庸。日本學者武內義雄也有相似的說法。他以爲從朱子所分第二章至第十九章（「仲尼曰君子中庸」至「治國其如示諸掌乎」）是記所傳聞的孔子之言，言非一時，而記之者爲一人，與禮記中坊記表記緇衣諸篇相似；第二十章（「哀公問政」至「雖柔必強」）是記所傳聞的孔子一時之言，而敷演潤色之，與禮記中儒行哀公問諸篇相似；首章（「天命之謂性」至「萬物育焉」）及二十一章以後（「自誠明」至「至於無聲無臭至矣」），則爲說理之體。並謂第十六章（「子曰鬼神之爲德」至「如此夫」）是錯簡，當在第二十四章（「至誠之道」至「故至誠如神」）之下。故除去第十六章，從第二章至第十九章，可推想爲子思所作之中

庸。此外，為秦漢之際子思後學所述，乃由漢志所錄中庸說之類攙入者（見子思子考）。馮氏及武內氏所說，都不無理由。余另有專篇考之，茲不復贅。

中庸本篇底思想，即是以「中庸」為道德修養之標準。無過無不及，謂之「中」；道不遠人，造端夫婦，謂之「庸」。又說：「忠恕違道不遠」。則所謂「中庸」，也就是孔子底「忠恕」之道了。這是做人之道；從「孝」做起，可以施於有政；從學問思辨入手，總須見之篤行。而所以學之行之者，則說者以為其要在「誠」。至於至誠可以盡其性，可以盡人之性與物之性，可以成己成物，可以贊天地之化育而與天地參，即是首段「致中和，天地位焉，萬物育焉」底意思，則是後學對於中庸的贊語了。所以「中庸」本就人事言，推而極之，則人生與宇宙可以打成一片。因為人性本是天命的。所謂「天命之謂性」，即是現在所謂人性是自然所賦予。而此自然所賦予人的性，又本是善的，故承之曰「率性之謂道」。由其本善之性而行，即是人人所應由之道。所謂「率性」，即是孟子就人人同具之善端擴而充之之意。但是此時尤貴有操之養之之者；這就是所謂「修」了，故又承之曰「修道之謂教」。「教」，並不專指教人而言，凡是後天的工夫，無論是教是學，都可以謂之「教」。下文博學審問愼思明辨以至篤行，都可以說是修道之教。我們人人同具善端，這是「誠」；我們能體認此善端，則是「明」；故曰「自誠明，謂之性」。反之，我們從學問思辨行去用工夫，去體認吾性本具之善，這是「明」；體認得明白，踐行得篤

實，便能做到盡性的地步，「反身而誠」了；故曰「自明誠，謂之教」。如能做到極精微廣大之至，便有孟子所謂「上下與天地同流」「萬物皆備於我」底境界，故曰「天地位焉，萬物育焉」。所以現存的中庸，可以說是子思孟子一派的儒家底人生哲學與宇宙論打成一片的思想底結晶。

三　孝經及其他

孝經這部書，鄭玄六藝論以為六藝之總滙。孝經緯鉤命訣且引孔子之言曰：「吾志在春秋，行在孝經」。似乎它底地位是非常之高的。孔子作孝經，見於孝經中契、援神契等緯書。漢志六藝略孝經下班固自注說：「孔子為曾子陳孝道也」。似乎孝經是孔子作的；即使退一步說，也是曾子記述孔子論孝之言。蔡邕明堂論嘗引魏文侯孝經傳曰云云（見後漢書祭祀志劉昭注引）。孟子外書中又有說孝經的篇名。似乎孝經一書是成於魏文侯和孟子以前的。按孟子外書之僞，前已言之。蔡邕所引，不知根據何書。文侯曾受學於子夏；子夏與曾子雖同為孔子弟子，而其學不同，何以文侯獨為曾子所傳述之孝經作傳？文侯之傳，如至蔡邕時尚存，又何以不見錄於漢志？孝經首曰「仲尼居，曾子侍」。無論為孔子手著，或曾子記述，都無稱「曾子」之理。且其文體，僅首章似記言體，以全篇而論，則為議論體，其時代不當在論語與孟子之間。孟子答然友為滕文公問喪禮，但引曾子「生事

之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣」云云。如孝經果爲曾子所述，孟子何以不舉喪親章以詳告然友？至於孔子作孝經，孔子行在孝經等語，均出孝經緯。疑是西漢緯書盛行之後，孝經方爲諸儒所推崇。西漢諸帝廟號，各冠一「孝」字；「孝弟力田」，又特設一科；西漢帝皇提倡所謂「以孝治天下」，學者因撰此一書，而名之曰「孝經」。故其地位，至多只能與禮記諸篇平列；不能以其依託孔子曾子，便信奉爲孔門寶典。孝經之外，禮記中論孝者頗多。綜合觀之，可以得秦漢之際儒家對於「孝」的理論。

論語記有子語曰：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本歟」！有子以爲孝是爲仁之本者，就是孟子「仁之實，事親是也」，「孩提之童無不知愛其親也」底意思。他認爲爲仁當從孝弟着手，如對於最親的父母和兄長尚且不能孝弟，何能推而及於他人？孔子、孟子、荀子，都未嘗以孝綜括一切道德；有之，蓋自秦漢之際之儒家始。孝經說：「夫孝，德之本也」。「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身」。「夫孝，天之經也，地之義也，人之行也」。禮記祭義也說：「居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；涖官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也」。「仁者，仁此者也；禮者，履此者也；義者，宜此者也；信者，信此者也。強者，強此者也」。直以一「孝」字總括一切道德，故以「孝」爲「置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。」孔子

以「仁」爲一切道德底根本，孟子以「仁」「義」爲一切道德底根本，荀子以「禮」爲一切道德底根本，秦漢底儒家則以「孝」爲一切道德底根本了。孝，可分二方面。一爲肉體方面：第一、須保養父母所遺之身體，故樂正子下堂而傷足，數月不出，猶有憂色（見祭義），曾子臨終，令弟子啓視手足，以爲「而今而後，吾知免夫」（見論語），此卽孝經所謂「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，祭義所謂「不虧其體」，「不敢以先父母之遺體行殆」，蓋「父母全而生之，子全而歸之」，方可謂孝。第二、須生子以爲父母之後嗣，故孟子說：「不孝有三，無後爲大」，而婚禮之所以重要，卽爲可以上事宗廟，下繼後世（見昏義），其目的在於「嗣親」（見曾子問）。二爲精神方面：第一、親存時，不僅當養其口體，而且當養其志（見孟子論曾參曾元之孝章），不僅當先意承志，而且當喩父母於道，有過，並須加以規勸（孝經有諫諍章，謂父有爭子，則身不陷於不義；故當不義，則子不可以不爭於父」）。第二、父母歿後，不僅喪祭盡哀，致其思慕之誠（卽所謂「死，葬之以禮，祭之以禮」），尤當繼志述事（中庸：「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也」），努力於立德，立功，立言，「揚名於後世，以顯父母」（見孝經），方能謂之「大孝尊親」（見祭義）。——孝底理論，至此可云已發揮盡致。在以家族爲國家之基本的時代，這種「孝」底理論，確是可以風行的，而且是有益於國家社會的。

四 關於禮樂的理論

孔子以詩書禮樂教人，故禮樂自孔子時已爲儒家所重視。論語中如「禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚」，「禮云禮云，玉帛云乎哉，樂云樂云，鐘鼓云乎哉」，及語魯太師各條，孔子對於禮樂的理論，也不一而足。但論語所記孔子之言，本只是片言隻語。儒家對於禮樂的理論，除荀子底禮論樂論之外，尙當求之於禮記之中。不過禮記所輯，有許多是孔門再傳以後的弟子記錄傳聞之辭，我們不能完全認爲是孔子之言罷了。

禮記坊記說：「禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也」。孟子離婁有言：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；禮之實，節文此二者是也」。故禮之功用，有「節」「人之情」與「文」「人之情」二者。何謂節人之情？因爲人們底個性不同，故其「情」亦有強弱厚薄之不同。禮記檀弓記子思曰：「先王之制禮也，過之者，俯而就之；不至焉者，跂而及之」。本篇又載：「子夏既除喪而見，予之琴，和之而不和，彈之而不能成聲，作而曰：『哀未忘也，先王制禮而弗敢過也』。子張既除喪而見，予之琴，和之而和，彈之而成聲，作而曰：『先王制禮，不敢不至焉』」。子夏情過於禮，其遵禮除喪，是「俯而就之」；子張情不及禮，其遵禮除喪，是「跂而及之」。故禮記仲尼燕居記孔子說：「禮乎禮；夫禮，所以制中也」。「制中」，就是所謂「節人之情」。禮記三年問也

說：「故人於其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人歟？則彼朝死而夕忘之，然而從之，則是曾禽獸之不若也，夫焉能相與羣居而不亂乎？將由夫修飾之君子歟？則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙，然而遂之，是無窮也。是故先王爲之立中制節，壹使足以成文理，則舍之矣」（此段與荀子禮論同）。這也是說禮之用在節人之情。荀子禮論又說：「人生而有欲。欲而不能得，則不能無求。求而無度量分限，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長。是禮之所起也」。則禮不但用以節人之「情」，並且用以節人之「欲」了。荀子修身說：「容貌態度進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸衆而野」。因爲禮底另一功用，是「文」。人們底容態擧止，加以禮底文飾，則「雅」；不加以禮底文飾，則「野」。婚姻起於男女之情，無禮以文之，則「野」；喪祭起於哀悼之情，無禮以文之則「野」；其他一切之禮，皆可類推。尤其妙的，是儒家對於喪禮的理論。禮記檀弓，孔子說：「之死而致死之，不仁而不可爲也；之死而致生之，不智而不可爲也」。因爲純依理智判斷，則死者必不可復生，且凡人皆有死，是不可逃的自然法則，而靈魂存在與否，又難證明，儘不妨「之死而致死之」。反之，若純依情感想像，則生者皆有死者可以復生之希望，皆有靈魂繼續存在之憧憬，認種種迷信爲眞理，又儘可以「之死而致生之」。但如前者則完全違反情感，故不仁；如後者則又完全違反理智，故不智；

不得已；惟有調和於二者之間，以喪禮文飾其情感，而以求其無背於理智，故有「竹不成用，木不成斲，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簨虡」的，「備物而不可用」的「明器」（見檀弓）。有「若將復生焉」，「必誠必信，勿之有悔」的斂殯之禮（見問喪及檀弓）；有「往送則望望然汲汲然如有追而弗及，反哭則皇皇然若有求而弗得」，「如慕」「如疑」的送葬反哭之禮；有「徼幸復反」（見問喪）「僾然有見乎其位，肅然有聞乎其聲，愾然有聞乎其歎息之聲，以其恍惚，與神明交」（見禮記祭義）及「狀乎無形影」（見荀子禮論）的祭禮；故曰：「喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送死也」（見荀子禮論）。此其對於死者的態度，是詩的，藝術的，而不是宗教的，迷信的（馮友蘭說，見中國哲學史）。這便是所謂「文人之情」。他如「定親疏，決嫌疑，別同異，明是非」（禮記曲禮），則禮又有辨別的作用；如「慎終追遠，民德歸厚」（曾子語，見論語爲政），則喪祭之禮又具敦厚民俗的作用；「大昏，萬世之嗣」，則婚禮旨在嗣續，以生物學的觀點言之，又有使自己底生命得繁衍傳殖的作用了。

禮記樂記論樂底起原說：「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲」。這是人心感於物而動的自然之音聲。又說：「是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂聲感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔；六者，非性也，感於物而後

動」。感於物而後動的，是「情」非性；而所謂樂者，即摹擬調節此種種情感所發之自然的聲音而成。荀子樂論說：「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。故人情不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜」。發於聲音，即是樂記所云「感於物而動，故形於聲」的聲音，「形於動靜」，即是樂記所說「不知手之舞之足之蹈之」的動作。前者爲「樂」所由起；後者爲「舞」所由起。樂論又說：「故人不能不樂，樂則不能無形。形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不息（「息」字從郝校），使其曲直、繁省、廉肉、節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉，是先王立樂之方也」。所以樂底功用，在乎導人之情，使能發而中節；質言之，也是在於「節」「文」人之情的。但禮樂二者，其功用雖同而作用則異。「禮節民心，樂和民聲」；「樂者爲同，禮者爲異，同則相親，異則相敬」；「樂勝則流，禮勝則離」；「樂由中出，禮由外作」；「大樂必易，大禮必簡；樂至則無怨，禮至則不爭」。「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣；流而不息，合同而化，而樂興焉。春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也；仁近於樂，義近於禮」。「禮者，天地之別也」；「樂者，天地之和也」（均見樂記）。禮樂二者相比較，禮是以理智節制情感的，樂是以聲音宣導情感的；禮之用在「別」，樂之用在「和」；看似相反，實是相輔的。倘崇禮而無樂，則使人有過感拘束之弊；倘有樂而無禮，則又易流而無節。儒家主以禮樂治國，並不是毫無理由的空

想。不過所謂禮不僅在繁縟的末節，樂也不是指靡靡之音而言的。

第五章　墨子

一　墨子考略

史記有孔子世家，孟子荀子傳，記載孔子、孟子荀子底事實。墨子，則僅在孟子荀子傳末，附記了幾句：「蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，爲節用。或曰，並孔子時；或曰，在其後」。細讀本篇，至「自如孟子至於吁子，世多有其書，故不論其傳云」，傳文已首尾完具。後面所加關於墨子的幾句，究竟是否司馬遷底原文，正不可必。且首用「蓋」字，「蓋」爲疑詞；末用兩「或曰」，「或」亦疑詞。是附記這幾句的人，對於墨子生平，除了「宋大夫，善守禦，爲節用」九字之外，可以說是別無所知，墨子底時代更不能斷定了。故孫詒讓以爲「墨子遺事在西漢時已莫得其詳，太史公述其父談論六家之旨，尊儒而宗道，墨蓋非其所喜」。所以墨子底生平，尚待考證的問題甚多。

第一是墨子底姓名。前人都以爲墨子姓墨名翟。錢穆則以爲「墨」乃古代刑法之一，

刑徒乃奴役之流。墨子主張刻苦的生活與奴役者同，而與士大夫相反，故從其學者，當時稱之爲「墨者」，意謂此輩乃刑徒奴役之流。墨子貴義篇記穆賀謂墨子曰：「子之言則善矣；而君王天下之大王也，毋乃曰『賤人之所爲』而不用乎？」賤人亦奴役之類。馮友蘭亦謂墨子以墨名其學派，正像希臘安提斯塞尼斯（Antisthenes）因人稱其學爲「犬學」，即以此名其學，死後並於墓上刻一石犬以爲標幟（錢說見商務版國學小叢書墨子）。江瑔讀子巵言有「論墨子非姓墨」一章，列舉八證：（一）周秦以前，凡言某家之學，其上不能繫之以姓，故孔子不稱孔家，莊子不稱莊家（漢人始以姓氏置「家」字之上，爲某家之學，如易有施孟梁丘三家之類）；「墨」如爲姓，則不應稱「墨家」。（二）九流十家，除墨家之外，如儒、道、名、法、陰陽、縱橫、雜、農、小說，皆舉其學術之宗旨以爲名，而不用各派開祖之姓氏；「墨」如爲姓，則獨異於九家。（三）漢志錄墨家之書，首列尹佚二篇，遠在周初成康之世，是未有墨子之前，已有墨家之學，墨子生古人之後，以己之姓氏名其學，而盡廢古人，不特爲諸家所無，且於理亦未安。（四）周秦時，除墨子一人外，前後絕無姓墨之人，恐當時並無墨之一姓。（五）漢志所錄，墨家之書：除史佚及墨子外，惟我子、隨巢子、田俅子、胡非子四人，似皆爲姓名外之別號；疑墨主兼愛無親疏人我之分別，故去姓稱號，以示不分畛域，與釋氏之法同；孟子斥墨子爲無父，正因其革父之姓氏，故孟子書中所記當世之人皆詳其姓氏，獨於夷之，僅稱「墨者」，不言何

姓。（六）墨子書中多稱「子墨子」；唐宋以前，絕無於姓之上下均加「子」字者（唐人劉禹錫作自傳，始自稱子劉子，宋人程頤亦稱子程子。此自是唐宋以後事。荀子書中間有稱宋鈃爲子宋子者，列子書中亦有子列子之稱，此出後人竄亂），故「墨」非姓氏。蓋墨子以「墨」自名，或逕別字子墨，故有子墨子之稱，正與孔伋之子思子同。（七）孟子闢楊墨，於墨子或曰「墨子」，或曰「墨氏」，或單曰「墨」（「墨之治喪，以薄爲其道也。」）韓非顯學亦單稱「墨」（「有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨」）。古者稱人，寧單舉其名而去其姓（例如漢志兵權謀家有娷一篇，顏注說娷是人名）無單舉其姓者。故墨是學術之稱，非墨子之姓。（八）墨家之徒亦可稱之曰「墨者」，與儒家可稱儒者正同。他如「卜者」、「日者」、「漁者」，亦皆非加「者」字於姓氏之下。因爲言「墨」非姓氏之稱，乃學術之稱。墨之義爲墨黑，爲瘠墨，爲繩墨。墨者因首垢面以自苦，腓無胈，脛無毛，其生也勤，其死也薄，重在以繩墨自矯，故稱其學爲墨學，其徒曰墨者，其開祖亦自號爲墨翟，這一學派因亦稱爲墨家。高誘注呂氏春秋曰：「墨子，魯人也，著書七十篇，以墨道稱」。曰「墨道」，足見「墨」是道術之稱，不是墨子一人之姓了。江氏所舉八證，第三條說漢志於墨家首錄尹佚之書，足見未有墨子之前，已有墨家之學。按尹佚之書，明係後人依託，與道家黃帝，農家神農等同。此條不足爲據。其餘七條，都能持之有故，言之成理。錢馮二氏底理想，可與江氏之說互發。所以「墨」非墨子

之姓，似已可成爲定論。「翟」，爲墨子之名。猶咸彭爲人名，因二人皆爲巫，故稱之曰巫咸，巫彭（見離騷）；鮀爲祝，故稱之曰祝鮀（見論語）；子韋司星象，故稱之曰司星子韋（見漢志）；杜善乘，故稱之曰乘杜（見荀子）；秋善奕，故稱之曰奕秋（見孟子）；論語又有鼓方叔，播鼗武，擊磬襄等；他如孟旃爲優，稱優孟優旃；智永大顛等爲佛徒，稱釋智永、釋大顛之類；皆與翟號墨翟，同於名上另加一字。此亦江氏之說。江氏又疑翟或爲姓，墨翟爲緊「墨」於其姓者，則與上文所引入證中第五條墨家去姓以示兼愛不分畛域之說，自相矛盾。雖孔珪北山移文稱墨子爲翟子，此與孟子稱匡章爲章子同。瑯環記言墨子姓翟名烏，謂因其母夢日入懷而生，更不足信了。近人又有謂「翟」即「狄」，言非中國人；墨翟疑係印度黑種人，故其說與佛說相似云云。則爲好奇者架空之談，不足置辯。

第二是墨子底國籍。史記祇說「宋大夫」。葛洪神仙傳，文選長笛賦李善注引抱朴子、荀子修身楊倞注、元和姓纂都說墨子是宋人，實因史記而誤。當從呂氏春秋當染愼大篇注說他是魯人。本書貴義篇說「墨子自魯即齊」，魯問篇記，越王迎墨子於魯，呂氏春秋愛類篇、淮南子修務訓，都說楚王信公輸般，將攻宋，墨子自魯至楚，說而止之。這些都是墨子爲魯人底確證。畢沅墨子注序、武億墨子跋，又以魯爲魯陽。魯陽是楚邑。渚宮舊事載魯陽文君對楚惠王曰：「墨子，北方聖賢人」。其非楚人可知了。故孫詒讓墨子後

語考定墨子爲魯人。

第三是墨子底年代。孫詒讓墨子年表起於周貞定王元年（公元前四六八年），止於周安王二十六年（公元前三七八年）；錢穆墨子年表起於周敬王四十一年（即孔子卒年，公元前四七九年），止於周安王二十一年（即吳起卒年，公元前三八一年）；梁啓超墨子年代考謂墨子生於周定王初年（元年至十年，公元前四六八——四五九），卒於周安王中世（十二年至二十年，公元前三九〇——三八一）。這三種說法中，錢氏較早。但相差也不過十年左右。墨子底生卒，已無法確定；大約生在孔子卒後，死在孟子生前而已。這正是儒家在魯國最盛的時期。墨子是魯國人，生當此時，故淮南子要略說他曾學儒者之業，受孔子之術。大概他因爲不滿意於儒家底主張，故自創一新學派。要略說他，「以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而病民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政」。「周道」，即儒家之道；「夏政」，則因墨子每稱道夏禹，即墨子所託之古了。

以上三個問題，旣有眉目，當進而考墨子底事實。墨子事實，當於本書中求之，而參以他書。呂氏春秋當染篇說：「魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓王使史角往，惠公止之，其後在於魯，墨子學焉」。淮南子主術訓說：「孔墨皆修先聖之術，通六藝之論」。此與要略所說略同。本書常引詩書及諸國春秋。惟於禮，則法夏絀周，且力持非樂之論。此其爲學之可考者。公輸般爲楚造雲梯等械，將以攻宋。墨子聞之，自魯至楚。因公輸般見

楚王。與公輸般在王前以模型試驗。公輸般九設攻城之機變，墨子九拒之。公輸般之攻械盡，而墨子之守禦有餘。公輸般曰：「吾知所以拒子矣，吾不言」。墨子曰：「吾知子之所以拒我，吾不言」。楚王問其故。墨子曰：「公輸子不過欲殺我，以爲我死，宋莫能守耳。然吾之弟子禽滑釐等三百人已持臣守禦之械在宋待楚兵矣」。楚於是罷攻宋之兵（見本書公輸篇）。後又獻書楚王。楚王欲以書社五百里封墨子，不受而去（見渚宮舊事）。其弟子公尙過遊越。越王使公尙過迎墨子於魯。欲以故吳地五百里封之。墨子辭不肯往（見本書魯問篇及呂氏春秋高義篇）。其爲宋大夫，當在昭公時。昭公末，司城皇喜專政劫君，墨子曾被囚（見墨子後語）。猶及見齊太公田和（見本書魯問篇）。此其出處大事之可考者。

墨子本書，漢志所錄爲七十一篇（神仙傳作十篇，荀子楊倞注作三十五篇，並非）；今存五十三篇。這五十三篇可分爲五類：（一）親士、修身、所染三篇，非墨家之言，疑僞記羼入。（二）法儀、七患、辭過、三辯四篇，是墨學綱領。（三）尙賢、尙同、兼愛、非攻、天志、非命（各有上中下三篇）、節用（上下）、及節葬下、明鬼下、非樂上、非儒下，共二十三篇，是本書底中堅。同一篇題各有上中下三篇者，疑因墨家分爲三派，各記所聞之故。但非儒篇獨無「子墨子曰」，所記當非墨子之言。耕柱、貴義、魯問、公輸五篇，記墨子言行，體裁極近論語。（四）經上下、經說上下四篇，所記爲關於名學及其他

科學之定義與解說；大取小取二篇，純爲名學。（五）備城門、備高臨、備梯、備水、備突、備穴、備蛾傅（即蟻附），迎敵祠、旗幟、號令、雜守十一篇，是論防禦戰術的。以上五組，第一組三篇，不必讀；第五組十一篇，也不必細讀；第四組是戰國後期墨者所作，當於下章述之；本章述墨子底學說，以第二組四篇，第三組底二十三篇爲主。

二　儒墨底異點

淮南子要略說：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政」。本書公孟篇也說儒之道足以喪天下者有四：一曰不信天鬼；二曰厚葬久喪；三曰習爲聲樂；四曰篤信有命。墨子生在魯國，當孔門全盛之時，其獨樹一幟，自創新學，實由反對儒學而起。公孟篇所說，是最顯明的四點。（一）儒書中所說之「天」，不外四種意義：一指天體（例如中庸「今夫天，斯昭昭之多」），一指命運（例如論語「富貴在天」），一指自然（例如中庸「天命之謂性」），一以代表民意（例如孟子引泰誓「天視自我民視，天聽自我民聽」）。又常以「君」配「天」，（例如易傳「乾爲君爲天」，左傳「君天也」）。墨子天志法儀諸篇所說之「天」，則爲有意志，有情感，操禍福之權的主宰。天志中說：「天子爲善，天能賞之；天子爲惡，天能罰之。」是以「天」制「君」了。孔子答子路問「死」，問事鬼神，說「未知生，焉知

死」，「未能事人，焉能事鬼」（見論語）。答子貢問死後有知未知，說「死，徐自知之，未爲晚也」（見說苑）。又說「祭如在，祭神如神在」（見論語）。「如」之云者，明知其不在而想像其「如」在之謂。可見孔子對於「死」，抱存而不論的態度；對於鬼神，抱懷疑的態度了。墨子明鬼卻引了許多鬼的故事，竭力證明有鬼，而且說儒家不信鬼神而重祭禮是「無魚而下網，無客而行客禮」。故公孟篇說：「儒以天爲不明，鬼爲不神，此足以喪天下」。（二）儒家以爲「惟送死可以當大事」，故喪欲其久，葬欲其厚。宰予欲改三年之喪爲期年，孔子斥爲「不仁」（見論語）；孟子力勸滕文公實行三年之喪；孟子母喪，充虞疑棺木太好，孟子以爲「得之爲有財」，就可以用（均見孟子）；試讀儀禮禮記講喪祭諸篇，儒家之主厚葬，重喪祭之禮，更可瞭然。墨子則力主薄葬短喪，「冬日冬服，夏日夏服，制喪三月」（見韓非子顯學），「衣衾三領，桐棺三寸而無槨」（見墨子節葬）。故公孟篇說：「重爲棺槨，多爲衣衾，送死若徙；三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見；此足以喪天下」。（三）儒家謂「死生有命」，道之將行與將廢也是命（均見論語），得之不得亦有命（孟子），故「不知命，無以爲君子」（論語）；「君子居易以俟命」（中庸）。墨子非命則力攻「執有命者之言」，以爲是「暴人之道」，「凶言之所自生」；故公孟篇說：「以命爲有，貧富夭壽，治亂安危，有極矣，不可損益也；爲上者行之，必不聽治矣，爲下者行之，必不從事矣，此足以喪天下」。（四）儒家

「樂」與「禮」並重，以「樂」爲「政治人情之大本」。故孔子答問政，以爲「禮樂不興，則刑罰不中」；對問成人，以爲當「文之以禮樂」。試讀荀子樂論，禮記樂記，對於樂的理論，何等精闢。墨子非樂却以爲樂不能救人民之貧苦，國家之危亡，徒然耗廢光陰與錢財，養成奢惰的習慣，故公孟篇又說：「弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下」。

墨子底學說，也有和儒家之言，似同而實異的。韓愈讀墨子以爲論語之「汎愛衆」，即是墨子底兼愛。其實，儒家雖主「汎愛」，其「愛」仍是「別愛」，由「親親而仁民，仁民而愛物」（論語），「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（大學），都是由己及人，由近及遠，全在「推愛」。墨子則主張「愛人之父若其父，愛人之身若其身，愛人之家若其家」，人己之間，毫無差別，故曰「兼愛」。所以同是一「愛」，儒墨有「貴別」和「貴兼」之異。此其一。論語記衛靈公問陣，孔子對曰：「軍旅之事，未之學也」。明日遂行。似乎孔子也是「非攻」的。但他又稱「善人教民七年，可以即戎」，並以「足兵」爲國政三要事之一（均見論語）。墨子非攻上則論攻國之不義，非攻中下則論攻國之不利，備城門以下十一篇講究防禦戰術極強，且由魯至楚制止楚之攻宋（見公輸篇）。故同一非攻，儒墨有徹底與不徹底之異。此其二。儒家主張賢人政治，故爲政須「舉賢才」（論語），以爲「不信仁賢，則國空虛」（孟子）。但「貴貴」、「親親」，都和「賢賢」並重。墨子尚賢則云須「不黨父兄，不偏富貴」。故同一尚賢，而儒墨有專與不專之

異。此其三。春秋底「大一統」（公羊說），荀子底「居是邦不非其大夫」，也和墨子底「尙同」相似。但儒家只上同於天子，墨家則更須上同於天。此其四。儒家「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢言」，這都由「信而好古」之故。墨子則曰：「所謂古者，皆嘗新矣」。可見儒信古而墨貴今。此其五。他如儒家以「宜」爲「義」，墨家則以「利」爲「義」；儒家斥技巧爲「奇技淫巧」，墨家則長於製器；兩家歧異之點，不一而足。「道不同，不相爲謀」（用論語語）。故雖「同是堯舜，而取舍不同」（用韓非顯學語）；墨子非儒公孟二篇排詆孔子，雖未必爲墨子之言，當亦是墨者之論。儒家如孟子、荀子，下及董無心，孔鮒諸人，亦力攻墨者。所以韓愈強說儒墨同道，直是牽強附會。兪樾作墨子閒詁序偏說唐以後惟韓愈爲知墨子，直是阿其所好之談。

三　墨子底中心思想——「兼愛」

孟子說：「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下，爲之。」這幾句話，最足以表示墨子底主旨和精神。墨子常說：「兼相愛，交相利」。「兼相愛」和託爾斯泰底利他主義相似；「交相利」和克魯泡特金底互助主義相似。他認爲人類種種罪惡都起於人們底自私自利，所以說：「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。嘗察亂何自起？起不相愛。……子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而

自利；……雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，皆起不相愛。……盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室；賊愛其身，不愛人，故賊人，以利其身；……大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國」（兼愛上）。又說：「凡天下禍篡怨恨，……以不相愛生也。是以仁者非之。何以易之？……以兼相愛交相利之法易之」（兼愛中）。他不但主張以「相愛」易「不相愛」，並且主張「兼以易別」（見兼愛下）。儒家未嘗不講「愛」（如論語云「汎愛衆」），但由「親親」而「仁民」，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」；總是「別愛」而非「兼愛」。墨家主張「兼愛」，故曰「愛人之父若其父，愛人之子若其子」。可見儒家貴「別」，墨家貴「兼」，是根本不同的。所以墨者自稱「兼士」，稱當時非墨者爲「別士」。小取篇說：「愛人，待周愛人，然後爲愛人。不愛人，不待周不愛人；不周愛，因爲不愛人矣」。所以「兼愛」，是人我平等的，而且是普及於人人的愛，無人己之別，無愛此不愛彼之別的。果能兼相愛，則一切禍篡怨恨可以消滅，故曰：「視人之室若其室，誰竊？視人之身若其身，誰賊？視人之家若其家，誰亂？視人之國若其國，誰攻」（兼愛上）？這種兼相愛的社會，和禮運中孔子底理想的「大同」之治相似。不過孔子以爲由「據亂世」至「大同」的「太平世」，還得有「小康」的「升平世」做過渡；墨子則以爲只要實行兼愛，便可實現。

因爲主張「兼愛」，所以「非攻」。不但戰國，卽現代也還以爲國際的道德和個人的道德不同。爲國家底利益起見，便可不擇手段，或以欺詐巧取，或以武力豪奪了。墨子則根本反對此說。他認爲虧人自利，便是不道德；虧人愈多，則不義愈甚，其罪亦愈大。入人園圃，竊其桃李，是罪之最小的；攘人雞豚的，加一等；取人馬牛，又加一等；奪人衣裘戈劍的，又加一等；攻人之國，其罪最大。以竊盜爲不義，而以攻人之國爲義，是猶少見黑曰黑，多見黑曰白，少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘；直是不知義與不義之辨(見非攻上)。其議論何等嚴密！由褊狹的愛國論造成的侵略主義者聞之，當亦無辭自解！春秋末年，已有宋向戌所倡導的弭兵運動；但只是政客底策略，並不影響於一般人底思想。儒家雖也反對戰爭（孔子不答衞靈公問陣，已見上文。孟子亦說，「春秋無義戰，又說愼子爲魯將，卽使一戰勝齊，然且不可，又以戰勝攻克之良臣爲民賊），但並不徹底。墨子底主張，都是明白而且徹底。他所「非」的是「攻」，以現代語譯之，便是「反對侵略」。反對侵略，絕對不能用苟安的「妥協」，投降的「和平」，當先有自衞的力量。所以墨子對於防禦底兵法和器械，都曾竭力去研究，並有所發明。本書備城門以下十一篇，便是那時代底防禦戰術。墨子本是魯人，聞楚將攻宋，一面使其弟子三百人助宋防守，一面親自不遠千里趕往楚國，制止楚王。可見他底「非攻」，不僅見之言論，而且是切切實實去做的。他以爲攻國非但是不「義」的，而且是不「利」的，故說：「計其所自勝，無所可用也；計

其所得，反不如其所喪」（非攻中）。這是說攻而得勝者也不上算。又說：「今大國之攻小國，攻者（即被攻者）農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事；攻人者亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻爲事」（耕柱）。這是說攻守雙方彼此都不上算。墨子底非攻，以其不「利」；孟子底反對戰爭，則以其不「義」（宋牼聞秦楚構兵，將往說秦楚之王，論戰爭之不利；孟子以爲當以「仁義」說之，不當以「利」說之）；說法亦不相同。

四　墨子底經濟學說

「兼愛」是墨子底中心思想。但他說到「兼相愛」，必繼之以「交相利」。本書中以「愛」「利」並提的，不一而足。他所謂「愛」，必以「利」爲前提，他所謂「利」，不是褊狹的利己之「利」，而是人己交利之「利」。墨子認爲人類底生活，當以是維持其生命所必需之最低限度爲標準。所以飲食則當「黍稷不二，羹胾不重」（節用中）；衣服只要「冬以禦寒，夏以禦暑」（節用上）；居室僅須「高足以避溼潤，邊足以禦風寒，上足以待雨露霜雪，牆高足以別男女」（辭過）。這正是「凡足以奉給民用則止」（節用中）。過此限度，即是「暴奪人衣食之財」（節用中）。這是經濟的第一原則。他又說：「諸加費不加利於民者弗爲」（節用中）。「凡費財勞力不加利者弗爲也」（辭過）。「衣服，適身體和肌膚而已矣。……錦繡文采靡曼之衣，……此非云益暖之情也，殫勞力，畢歸之

於無用也」（同上）。他認爲費財勞力，必須能加利於民，方爲經濟，若歸之無用，卽是加費而不加利於民，卽是無謂的浪費。厚葬、音樂、美術，都是加費而不加利於民的，所以他一律都反對。他底意思，以爲費財勞力都當用於加利於民的生產事業。這是經濟的第二原則。墨子以爲禽獸和人不同。禽獸「因其羽毛以爲衣裘，因其蹄爪以爲袴屨，因其水草以爲衣食」，故不必工作而「衣食之材已具」。人則必須「竭其股肱之力，亶其思慮之智」，方得維持生活。故「賴其力則生，不賴其力則不生」（見非樂上）。所以要「各從事其所能」（節用中），「各因其力所能至而從事焉」（公孟）。人能各盡所能，然後社會上各種事業方能成就，故曰：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣（同掀）者欣，然後牆可成也」（耕柱）。人非工作不能生活，故人須各盡其力之所能及以從事，如有「貪於飲食，惰於從事」的，那便是「罷（同疲）而不肖」者（非命上）。這是經濟的第三原則。勞力工作底重要如此，故時間是一個重要的條件。「以時生財；財不足，則反之時」（七患），和西諺「光陰卽金錢」（Time is money）底意思正同。他認識時間底重要，所以反對音樂，因爲聽樂，則王公大人不能早朝晏退，聽獄治政，農夫不能早出暮入，耕稼樹藝，婦人不能夙興夜寐，紡績織紝，足以「廢國家之從事」（詳見非樂上）；所以反對久喪，因爲服喪日子過久，便無時間作工（見節葬下）。節省時間，是經濟的第四原則。勞力工作既重要如此，故人口也是一個重要的問題。墨子「欲民之衆而惡其寡」

（辭過），主張使「丈夫年二十，無敢不處家，女子年十五，無敢不事人」（節用上），又以爲「內無拘女，外無寡夫，則天下之民衆」（辭過），可見他是以「提倡早婚」與「反對蓄妾」爲增加人口的方法的。節葬下說：「此其爲敗男女之交多矣；以此求衆，譬猶使人負劍而求壽也」。節用下說：「攻伐鄰國，久者終年，速者數月，男女久不相見，此所以寡人之道也」。可見他反對久喪和戰爭，也以不能增加人口爲理由。墨子底人口論，正和馬爾塞斯底人口論相反。增加人口，是經濟的第五原則。尙同上說：「有餘力以相勞，有餘財以相分」。這就是禮運所謂「力惡其不出於身也，不必爲己」，「貨惡其棄於地也，不必藏於己」的意思，也就是所謂「交相利」，果能做到，便是理想的完全互助的社會了。就人力物力底分配方面說，可以說是經濟的第六原則。

易文言雖說「利者義之和」。但論語記「子罕言利」；孟子對梁惠王首曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣」；漢代儒家鉅子董仲舒也有「正其義不謀其利，明其道不計其功」的話；所以儒家思想，是「非功利的」。墨子則以爲「利」卽是「義」，除了「利」別無所謂「義」，正是反儒家的「功利主義」。墨子言「利」，有二要義：其一、凡事，利多於害者謂之利，害多於利者謂之不利；其二、凡事，利於最大多數者謂之利，利於少數者謂之不利。大取篇說：「斷指以存臂，利之中取大，害之中取小也。害之中取小者，非取害也，取利也」。這是第一義底譬喩。非攻中說：「今有醫於此，和合其祝藥之於天

下之有病者而藥之，萬人食之，若醫四五人得利焉，猶謂之非行藥也」。這是第二義底譬喻。大取又說：「殺己以存天下，是殺己以利天下」。此卽孟子所說「摩頂放踵利天下爲之」。殺己，是大不利。但以一己與天下較，則「己」爲少數，天下之人爲多數，殺一己之害小，利天下之利大，仍是有利，仍是合算的。英人邊沁（Bentham）以「最大多數之最大幸福」爲道德標準，恰與墨子不謀而合。墨子所說之「利」底含義如此。他所謂有利的，就是他認爲有用的。而其利不利與有用無用底標準，又專着眼於現實的具體的人類生存之最低限度的生活，所以完全是極端的唯物的。一切精神的，娛樂的，非目前所能看到的有益於生活的事，便都在反對之列。例如相當的娛樂休息可以增加勞作的能率，早婚足以減弱兒女底體力智力，以及一切文化藝術底效用，都被墨子忽視，便是因此。莊子批評他「其道太觳，使人憂，使人悲，其行難爲」，「反天下之心，天下不堪」；荀子批評他「蔽於用而不知文」；也是因此。

墨子既是功利主義者，所以他評判言論的「三表」，最注重的是第三表。非命上說：「言而無儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而知也。故言必有三表。何謂三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家人民之利。此所謂言有三表也。』」其實，墨子估計一切言論價值底標準，全在第三表。凡有

用的，有利的，必是是的，必是有價値的。公孟篇說：「子墨子問於儒者曰：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』子墨子曰：『子未我應也。今我問曰：「何故爲室？」曰：「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也」，則子告我爲室之故矣。今我問曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」是猶曰「何故爲室？」曰「室以爲室」也。』」耕柱篇也說：「葉公子高問政於仲尼。仲尼對曰：『善爲政者，遠者近之而舊者新之。』子墨子聞之曰：『葉公子高未得其問也；仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也。……』」前一例，儒者認爲「樂所以爲樂」。墨子否認快樂即是用，故以爲沒有把樂底功用說出。後一例，孔子認爲善爲政者應該遠者近之，舊者新之。墨子以爲當更進一步，說出怎樣爲政方能做得遠者近之舊者新之的功效。孔子是「知其不可而爲之」的，故曰「道之不行，已知之矣」（見論語）。已知道之不行，而猶栖栖皇皇，周遊列國，只是認爲「應該」如此而已。墨子則認爲其實不得踪，必有功用可見。貴義篇說：「子墨子自魯卽齊，過故人，謂子墨子曰：『今天下莫爲義，子獨自苦而爲義，子不若已。』子墨子曰：『今有人於此，有十子，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？食者衆而耕者寡也。今天下莫爲義，則子如勸我者也，何故止我？』」他不說我應當爲義，却以一子耕九子處爲譬，以明己之愈當急急，因爲雖一人爲之，其「功」猶勝於無人爲之，仍是功利的打算。

五　墨者之團體組織及紀律

一般人以為墨學是一種宗教，墨者有他們宗教的團體，而墨子為其教主，墨子以後的「鉅子」為這種宗教團體底領袖，猶基督教之教皇。因為墨子以為有「天」存在，「天」是有意志，能賞罰人的。故「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞」，如禹、湯、文、武；「反天意者，別相惡，交相賊，必得罰」，如桀、紂、幽、厲（見天志上）；「天」之外，又有鬼神，也能賞賢罰暴（見明鬼）；而且以為建國都、立政長、以為萬民興利除害、富貧、安危、治亂的，也是上帝鬼神（見尚同中）；完全是宗教家底說法。其實，這些只是墨子宣傳其學說的底手段。故說墨子底學說有極濃厚的宗教色彩則可；逕說墨學是一種宗教，則不可。

墨子論國家底起原說：「古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟相怨惡，離散不能和合；天下之百姓皆以水火毒藥相虧害；至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教；天下之亂若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長；是故選天下賢良聖知辨慧之人立以為天子，使從事乎一同天下之義。政長既已具，天子發政於天下之百姓，言曰：『聞善而不善，皆以告其

下。上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之』」（尚同上）。霍布士（Hobbes）說上古人類未有國家，在天然狀態中時，人人皆互相爭奪，不得已乃設一統治者而相約服從之；此統治者之權威，爲絕對的，直如上帝。其說國家之起原，可謂與墨子極相似。墨子說：「凡國之萬民，上同乎天子而不敢下比：天子之所是，亦必是之；天子之所非，亦必非之。……天子者，固天下之仁人也」（尚同中）。他主張選天下賢良聖知辯慧之人以爲天子，故天子必爲天下之仁人；又說：「智者爲政乎愚者則治；愚者爲政乎智者則亂」（尚賢中）。故執政者必爲智者。以仁智之人爲天子執政，故其所是非，爲絕對的是非，人民非絕對服從不可。所以現代議會制的「多數政治」和所謂「全民政治」，墨子都不見得贊成；墨子所主張的卻是領袖底「獨裁政治」。他理想中的領袖，不但是政治的獨裁者，而且是思想的獨裁者。「天子」如何選舉？還是建國時選一次，以後便世襲；還是每代有一次選舉？墨子中都未有說明。但以墨子考之，則墨者底團體，似不僅爲學術或宗教的團體，而是一種組織極密，規律極嚴的政治團體；其領袖，第一任當然是墨子，以後便是所謂「鉅子」。或者他底理想，即以「鉅子」爲天子，如果他們一旦能獲得政權。

墨子往楚止公輸般攻宋時，曾對楚王說：「臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守禦之器，在宋城上而待楚寇矣」（公輸篇）。淮南子也說：「墨子服役者百八十人，皆可使之赴火蹈刃，死不旋踵」。呂氏春秋也記墨者鉅子孟勝爲陽城君守國，孟勝死，弟子死之者

八十三人。可見墨者服從墨子及鉅子孟勝的精神。耕柱篇記墨子使高石子游衞，衞君使爲卿，而不用其言；高石子去而之齊，告之墨子。魯問篇記墨子使勝綽事項子牛，項子牛三侵魯，勝綽三從；墨子聞之，使高孫子請而退之。可見墨者出仕，如自行辭職，仍須報告墨子；如曲學阿世，墨子可請於其主而退之。耕柱篇又記墨子使耕柱子仕楚，未幾而遺十金於墨子，言願供夫子之用。可見墨者出仕後，須分其所得以供其領袖。莊子天下篇說墨者「以鉅子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世」。墨者底鉅子，有孟勝，有田襄子，有腹䵍，見於呂氏春秋上德去私二篇。上德篇記孟勝爲鉅子，將死陽城君之難，使二人傳鉅子於田襄子。二人已致命於田襄子，欲反楚，與孟勝俱死。田襄子止之曰：「孟子已傳鉅子於我矣」。不聽，卒反楚而死，墨者以爲不聽鉅子。由此，可知繼任的鉅子是由前任指定的。去私篇記腹䵍爲墨者鉅子，而其子殺人。秦惠王命吏勿誅。腹䵍以爲「墨者之法，殺人者死，傷人者刑，……王雖爲之賜而令吏勿誅，腹䵍不可不行墨者之法」。卒不許惠王而遂殺之。由此，可知鉅子執墨者之法，有生殺之權，腹䵍且不私其獨子。這種紀律森嚴的團體，求之現代政黨中，亦不可多得。墨者底團體，旣如此嚴密，思想又是統一的，所以個人絕對沒有自由，個性底發展也絕對被否認。荀子批評他說：「墨子有見於齊，無見於畸」（荀子天論），便是因此。

批評墨子，最適當的，我以爲還得推莊子天下篇。現在把它原文摘錄，作爲本章底精

論：

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯而備世之急；古之道術有在於是者，墨翟禽滑釐聞其風而悅之。爲之太過，已之太甚，作爲非樂，命之曰節用，生不歌，死無服。墨子氾愛兼利而非鬬，其道不怒；又好學而博，不異，不與先王同，毀古之禮樂。黃帝有咸池，堯有大章，舜有大韶，禹有大夏，湯有大濩，文王有辟雍之樂，武王周公作武。古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死無服，桐棺三寸而無槨，以爲法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。未敗墨子道；雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道太觳；使人憂，使人悲，其行難爲也；恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。墨子稱道曰：「昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜，而九雜天下之川，腓無跋，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此！」使後世之墨者多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」……墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者必自苦，以腓無跋、脛無毛相進而已矣；亂之上也，治之下也。雖然，墨子眞天下之好

也；將求之不得也，雖枯槁不舍也；才士也夫！」

這段批評，褒貶抑揚，各有根據，各有理由，不苛責，不阿私；所以我認爲是最適當的。

第六章　後期的墨者

一　後期墨者之派別及「墨經」

韓非子顯學篇以儒墨爲世之顯學，說「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨」；故墨子之後，墨離爲三，他們「取舍相反」，而皆自謂眞墨。可見後期的墨家分爲三派。莊子天下篇說：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦獲、已齒、鄧陵氏之屬，俱誦墨經而倍譎不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應；以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決」。莊子底相里勤，當卽韓非子底相里氏。鄧陵氏與苦獲、已齒，當同爲南方之墨者。只有韓非子底相夫氏是否卽莊子底五侯之徒，無從懸揣。意林「相夫」作「相芬」。山仲質說：「相夫一作祖夫」。

廣韻陌韻伯字注云：「韓子有伯夫氏，墨家者流。」或者因相柏形近而說，柏又轉作伯字吧？「取舍相反」，故「倍譎不同」。「相謂別墨」，不是自謂「別墨」，是三派各謂他二派爲墨學之別派，而以墨學之正統派自居，自謂得墨子底眞傳。胡適把他們稱做「別墨」，未免失當。墨子之後墨家分爲三派，正和「孔子之後，儒分爲八」（見顯學篇）一樣；各派取舍相反，倍譎不同，相謂別墨，正和荀子非十二子排斥子思孟軻底情形一樣。但他們都以鉅子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，則墨者團體底組織，鉅子底制度，似尙存在。後期墨者底情形，大致如此。

墨子中有六篇——經上、經下、經說上、經說下、大取、小取——和其他諸篇不同。汪中以爲這六篇就是天下篇所謂「墨經」。晉魯勝取經及經說四篇，加以注解，稱之曰「墨辯」。胡適加入大取、小取二篇，仍稱之曰「墨辯」。這「墨辯」之名，是魯勝定的。天下篇所云「墨經」，當指經及經說而言。不過大取、小取二篇，內容都和經及經說相近，不妨附之墨經。這六章底主要目的，在闡明墨學，駁斥其他的學說。因爲那時所謂「名家」的詭辯者，已很有勢力，故墨者亦根據名學立論，其辯論之術，較墨子中其他各篇，精確得多。這和荀子中特列正名一篇，其辯論術也較孟子爲長一樣。所以關於「名學」的，是後期墨者運用的工具，是這六篇中的副產物，當於下文述名家一章詳及之。本章只擴述墨經中關於墨學的要旨而已。

這六篇和其他諸篇有什麼不同？何以知其爲後期墨家之言呢？從春秋末到戰國末，著作體裁底演變，大致可以分爲四期。古代私人著作，以論語爲最早，此書爲純粹的、簡約的、零星的記言體；是爲第一期。墨子底大部分和孟子，雖亦爲記言體，但已由簡約的進而爲鋪排的，零星的進而爲長篇的了；這是第二期。莊子則又加以設寓的記言體了，鋪排也更甚了，已在記言體與議論體之間了；這是第三期。荀子和韓非子，則大多爲據題抒意的議論體了；這是第四期。經及經說，文體雖簡約，但非記言體；大取、小取，則爲據題抒意的議論文，和其他諸篇截然不同。此其一。孟子，時人稱爲好辯；但孟子中並無辯「堅白同異」之言，因爲孟子時尙無所謂「名家」底詭辯。墨子自謂能辯，故說：「以其言非吾言者，是猶以卵投石也；盡天下之卵，其石猶是也，不可毀也」（貴義）。但其年代，在孟子之前，故墨子其他各篇中也沒有「堅白同異」之辯。只有這六篇中，多講究名學及難詭辯派的言論，和其他諸篇也截然不同。此其二。詩、書、禮、樂、易、春秋之稱爲經，最早見於莊子之天運篇。似以「經」名書，爲戰國後半期底風氣。戰國後期，遊說之風大盛，學者誦習簡編，力求簡練，易於記誦，於是各家各有其提要鉤玄之「經」。如荀子所引之「道經」，韓非子底內外儲說之「經」是。戰國初，尙無此種體裁之著作（顧頡剛說，見古史辨）。經上很像幾何學底「界說」，經下很像幾何學底「定理」，經說上下則爲「界說」與「定理」底解釋，其文體都極爲簡練；即大取、小取，也是辭經椎練，

言無枝葉；和其他諸篇截然不同。此其三。由此三端，可以推斷這六篇不是墨子時的作品，是戰國後期的作品。

經和經說底排列，是特別的。經上裏有一句「讀此書旁行」。因此，知道這二篇「經」，應當每向旁行，分為上下行排讀。經說前半篇是解說經底上行諸條的，後半篇是解說經底下行諸條的。例如經上篇首說：「故，所得而後成也。止，以久也」。經說上前半說：「故，小故，有之不必然，無之必不然，體也，若有端，大故，有之必然，無之必不然，若見之成也」。後半說：「止，無久之不止，當牛非馬，若矢過楹，有久之不止，當馬非馬，若人過梁」。排列起來，當如下表：

（上行）	（下行）
經 故，所得而後成也。 經說 故—小故，有之不必然，無之必不然，體也，若有端；大故，有之必然，無之必不然，若見之成見也。	經 止，以久也。 經說 止—無久之不止，當牛非馬，若矢過楹；有久之不止，當馬非馬，若人過梁。

二　「墨經」對於墨子學說的闡發

後期墨者對於墨子舊有學說之闡發，可於經、經說、及大取小取中見之。約舉之，可分爲二種：（一）爲辯護；（二）爲引申。今各舉例如左：——

上章曾說，墨子底中心思想是「兼愛」。當時反對墨家者，攻擊兼愛之說，有二種說法：一曰「無窮害兼」。說天下之人無窮，如何能盡愛之？一曰「愛人當愛盜」。說墨家既主兼愛，則當人人皆爲所愛，何以又主張殺盜？這六篇中，便有爲「兼愛說」辯護的言論。經下說：「無窮不害兼，說在盈否」。經說加以解說道：「無，南者（疑當作「南方」）有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮無窮未可知，則可盡不可盡（從畢校）未可知。人之盈之否未可知，而必人之可盡不可盡，亦未可知，而必人之可盡愛也，悖！人若不盈无（從孫校）窮，則人有窮也；盡有窮，無難。盈有窮，則無窮盡也；盡有窮，無難」。難者說：南方有窮，則可盡；無窮，則不可盡。有窮無窮既未可知，則可盡不可盡亦未可知；而墨者必人之可盡愛，悖。答之曰：人若不能盈彼無窮之南方，則人數爲有窮了；人數既有窮，何難盡愛之？人若能盈彼南方，則南方之無窮亦有時而盡；有時而盡，則南方非無窮的，而是有窮的了；地既有窮，則盈此有窮之地之人亦有窮，又何難盡愛之（采鄧高鏡說）？經下又說：「逃臣狗犬，遺者不知其所處，不害愛之，說在喪子」。經說下加

以解說道：「逃臣不知其處，狗犬不知其名也，遺者巧，弗能兩也。」難者說：逃臣及狗犬，遺失者既不知其所在，即使求之巧，也不能兩合，何從愛之？答者曰：譬如父失其子，雖不知其所在，未嘗不愛之。由此推之，則天下無窮之人，吾所不知其所在，也未嘗不愛之了。這是對於「無窮害兼」說辯護。小取篇說：「白馬，馬也；乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也；乘驪馬，乘馬也。獲，人也；愛獲，愛人也。臧，人也；愛臧，愛人也。此乃是而然者也。獲之親，人也；獲事其親，非事人也。其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。車，木也；乘車，非乘木也。船，木也；入船，非入木也。盜，人也；多盜，非多人也；無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若無是，則雖盜，人也；愛盜，非愛人也；不愛盜，非不愛人也；殺盜，非殺人也；無難矣（依孫校）。此與彼同類。世有彼而不自非也，墨者有此而非之，無也（即他）故焉，所謂外膠內閉歟？心無空乎內，膠而不解也！此乃是而不然者也」。這是對於「愛人當愛盜」說的辯護。

上章曾述墨子底經濟學說。即此，可見墨子底學說是「功利的」，和儒家學說之爲「非功利的」適相反。但墨子未嘗說明所以須重「利」的理由。墨經則引申墨子之說，進一步，與功利主義以心理的根據。如經上說：「利，所得而喜也。害，所得而惡也」。經說加以解說道：「得是而喜，則是利也；其害也，非是也。得是而惡，則是害也；其利

也，非是也」。人們所喜者爲利，所惡者爲害，故趨利避惡，是人性之自然；故「欲利」爲人們之正當的行爲。但「欲」是盲的，必須有「智」爲其指導，方能趨將來之利，避將來之害。經說上云：「爲『欲』薪（斫也，依孫校）指，『智』不知其害，是智之罪也。若智之愼之也，無遺於其害也，而猶欲薪之，則離之。是猶食脯也，騷之利害（孫云：「疑卽言臭之善惡」），未可知也。欲而騷，是不以所疑止所欲也。牆外之利害，未可知也；趨之而得刀（從孫校），則弗趨也，是以所疑止所欲也」。欲薪指，欲食脯，欲趨牆外，都是「欲」。薪指之害，脯之騷，牆外之有刀，則必「智」始能知之。「智」能遠覩現在的行爲之結果，所以能指導「欲」，能使吾人趨利避害，或舍目前之小利，以避將來之大害，或受目前之小害，以趨將來之大利。這種作用，名之曰「權」。經上說：「欲正權利，惡正權害」（從孫校）。經說上說：「權（從孫校）者，兩而勿偏」。大取篇也說：「於所體之中而權輕重，謂之『權』。權，非爲是也，非爲非也；權，正也。斷指以存臂，利之中取大，害之中取小也。害之中取小，非取害也，取利也；其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指以免身，利也；其遇盜人，害也。……利之中取大，非不得已也；害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也；於所既有而棄焉，是害之中取小也」。「權」，猶權衡之權。人們所欲者爲利。但將來之利大於目前之利，則我們權衡的結果，不如舍小利以取大利；所惡者爲害，但將來之害大於目前之害，則我們權衡的結

果，不如受小害以避大害。墨經殆以「利」爲道德之要素，故經上說：「義，利也」。「忠，利君也」。「孝，利親也」。「功，利民也」。這都是就墨子學說關於「功利」的一點加以引申者。

三　墨經對於別派學說的辯駁

上節所述，爲後期墨者，就墨子底學說，或辯護，或引申，加以闡發，都是力求自己一面底「能立」。反之，他們並駁斥別派底學說，則是所謂「能破」了。茲舉數例於左：——

（一）駁「仁內義外」說——孟子認爲仁義之端都是人性中生來具有的，都是從內心發出的。告子則說：「仁，內也；義，外也」（孟子批評告子之說，見孟子告子）。按管子戒篇也說：「仁從中出，義從外作」。管子一書，不是管子自己作的；但可見「仁內義外」之說，不是告子一人底主張，在當時也頗佔勢力了。經下說：「仁義之爲內外也，非（從孫校）。說在仵顏」（從孫校）。按呂氏春秋明理說：「其民顏啎」。高誘注：「顏，猶火；啎，逆也」）。經說加以解釋說：「仁，愛也；義，利也。愛利，此也；所愛所利，彼也。愛利不相爲內外；所愛所利亦不相爲內外。其謂仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入」。他們底意思，以爲能愛能利在我，所愛所利者人；故能

愛能利俱由內，所愛所利俱在外。今言「仁內義外」，是於「仁」，則舉「能愛」而言；於義，則就所利而言；是猶謂左目司出，右目司入，非狂舉而何？

（二）駁儒家稱述堯舜——儒家祖述堯舜，以爲堯舜之道可復行於今世。但古今時異勢殊，堯舜之治，宜於古者未必宜於今。故經下說：「堯之義也，生於今而處於古而異時，說在所義二」。經說加以解釋道：「堯、霍、或以名視（同示）人，或以實視人。舉友富商也，是以名視人也；指是霍也，是以實視人也。堯之義也，是聲也於今，所義之實處於古」。他們底意思，以爲儒家所稱道之堯舜，是堯舜之義名，不是堯舜之義實。其義名，爲生於今之儒者所稱道；其義實，則處於與今異時之古。故所義之名與實，是二非一。如舉某友是富商，是舉名以示人；如指此人是霍，是舉實以示人。是不但治於古者未必宜於今，今世儒家所舉的堯之義名，亦未必合於堯之義實。韓非子顯學，說「孔墨俱道堯舜，而取舍不同」，故又有此說。

（三）駁老子——老子說：「絕學無憂」。又說：「有無相生」，經下駁他說：「學之益也，說在誹者」。經說下云：「學也，以爲不知學之無益也，故告之也。是使知學之無益也，是教也。以學爲無益也，教誖！」老子以學爲無益，故說「絕學無憂」。墨家以爲不知學之無益，故告之以教之；如已知學之無益，而又以學之無益告人，是亦教人學也。學既無益，則又何必教人？經下又說：「無不必待有，說在所謂」。經說下云：「無，若

無馬（從孫校），則有之而後無；無天陷，則無之而無」。老子以爲有無是相生的，是有與無是相對的，必有「有」而後有「無」了。但要看所說的是什麼。例如說「無馬」，因爲世界上原有馬，所以說「無馬」，是待「有馬」而其意始明，還是有「有」而後有「無」的。但如說「無天陷」，則世界上決無天陷之事，是「無」不待「有」了。

（四）駁莊子——莊子齊物論以爲天下事物及人之意見，萬有不齊，不能執一以爲是；執一以爲是，則其所謂是者皆非；故主張「辯無勝」，「大辯不言」，「言爲盡誖」。經下駁他說：「謂辯無勝，必不當；說在辯」。經說下加以解釋說：「謂，所謂。非同也，則異也。同，則或謂之狗，其或謂之犬也。異，則或謂之牛，其（從孫校）或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也」。這是駁莊子「辯無勝」的主張的。經下又說：「以言爲盡誖，誖；說在其言」。經說下說：「以誖，不可也。之人（從孫校）之言可，是不誖；則是有可也。之人之言不可，以當，必不審」。「以誖不可也」，是說以言爲盡誖是不可的。若以此言爲可，則至少此言爲不誖了，何得說言盡誖？若以此言爲不可，則言固不盡爲誖了。

四　墨經中的「知識論」

墨經中駁當時所謂「名家」的話尤多，茲不具引。

「知識論」（Epistemology）爲哲學上所討論的問題。墨經中論知識底獲得，有以下五條，均見經上，經說每條都有解釋。玆先列舉如左：

（一）經：「知，材也」。　經說：「知材——知也者，所以知也，而不必知（從胡適校），若明」。

「材」即才能。此「知」字，指能知之才。有了能知的才，未必即有知識。例如眼能見物，謂之「明」；但有此能見物之明，不必即有所見，因爲有了能見之眼，又須有所見之物，方可有見。知亦如此，有了能知之才，又須有所知之物，方可有知。故「知材也」底「知」，即佛書所謂「根」。

（二）經：「慮，求也」。　經說：「慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨」。

上條說的是能知之才，此條進一步說到以能知之才求知。上條例如眼有能見之明，無所見之物不必即有見。此條則有意以其能知求所知了，例如動眼睨視，以求有見；但所見之物不可必得，如求而不得，則仍無所見。

（三）經：「知，接也」。　經說：「知——知也者，以其知遇物而能貌之，若見」。

「以其知遇物而能貌之」，即是以其能知之才，遇可知之物，而能感覺其形體狀貌，方才

可有知。例如眼有能見之明，有意的或無意的接觸到物，而能得其形態狀貌，方得謂之有見。

(四)經：「恕(從道藏本及嘉靖本)，明也」。 經說：「恕——恕也者，以其知論物，而知之也著，若明」。

上條之「知」，還是由感覺所得之知，是具體的，個別的。此條之「恕」，方是心知，方是所謂知識。因為由感覺只能得零碎的知識，而沒有心底聯合的作用，仍不是謂之為知識。「論」是論次。以其知論物者，把由感覺所得的知識，聯絡綜合，成一種觀念，其知識方為明確。

(五)經：「知而不以五路，說在久」。 經說：「知—以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。久，不當以目見，若以火見」。

「五路」，就是感覺所從入的五條路，就是眼、耳、鼻、舌、身，分司觀、聽、嗅、味、觸五感，接觸所感之物，以成色、聲、香、味、觸者。由感覺所得之知，都由此五路。但知識有不由此五路而得者，其說在「久」。久者，即是往時所得的經驗，由經驗可以推得知識。如惟以五路知，則例如見火，能見者眼，所見者火，而火有時不見者，因為火未嘗接觸於眼之故。但以過去之經驗推之，則即「火」之名，即可知「火」之實，不必眼見而後知之。

以上五條，第一條說僅有「能知」之才，不必卽知；第二條說僅有求知之意，不必卽知；第三條說必以其能知之才，接觸所知之物，而能知其狀態形貌，方可謂有知；第四條說必以其能知之才，綜合所知之物，則其知方明確；第五條說旣有已往之經驗，又能綜合之以得明確的觀念，則雖不由五路，也可得到知識。

墨經論知識底種類的，又有一條：

經：「知，聞、說、親」。　　經說：「知——傳受之，聞也；方不廡，說也；身觀焉，親也」。

此條說知識有三種：（一）「聞知」，是從傳受得來的。是從傳受而得的聞知。（二）「說知」，是從推論得來的。（三）「親知」，是從親身實驗，直接而得的。例如我們親眼看見某人某人，是「親知」；由所見的許多人，推論得「人」底概念，便是「說知」；古今相傳，知道古代有孔子、孟子、荀子、墨子等人，便是「聞知」。「親知」，最切實，但範圍最狹；一人所親身接觸的事物有限，故「親知」有時爲方域所障。進一步，則爲「說知」，由推論得之，纔能不爲方域所障，故曰「方不廡」。但也有不能親知，亦不能說知的事物，如歷史底事或人是，則非有賴於「聞知」不可。但偏於「說知」，易陷於「思而不學則殆」的空想；偏於聞知，又易陷於輕信他人的盲從。所以這三種知識，應當並重，應當調和。

墨經中論知識的，不僅這幾條；本節所述，不過舉其重要者而已。

五　墨經中的科學知識

墨經是數千年以前的著作，但裏面有許多關於科學的定理的。且舉關於幾何學的幾條為例，因為在墨經裏是最多的。

(一)經：「體，分於兼也」。　經說：「體——若二之一，尺之端也」。

「體」指一部分；「兼」指全部。「二」是「兼」，「一」是「體」；「尺」（即線）是「兼」，「端」是「體」。一為二之一部分，點為線之一部分，故曰「體，分於兼也」。這就是幾何學上所講的公理：「全量大於其一部分」，「全量等其各部分之和」。

(二)經：「端，體之無序而最前者也」。　經說：「尺前於區而後於端」。

「尺」即「線」，「端」即「點」，「區」即「面」。積點成線，積線成面，故端最先，尺次之，區最後。即幾何學「點為一切形之始」，「有點而後有線，有線而後有面」的公理。

(三)經：「厚，有所大也」。　經說：「厚——區無所大」。

「厚」指體積。即幾何學所說「體有容積，面無容積」的公理。

(四)經：「盈，莫不有也」。　經說：「盈——無盈無厚」。

「盈」指容積。有容積纔成爲「體」，故曰「無盈無厚」。由點成線，由線成面，由面成體，有容積之「體」，點線面俱備，故曰「莫不有」。

(五)經：「攖，相得也」。　經說：「攖——尺與尺俱，不盡；端與端俱，盡」。

「攖」就是相交。線與線相交，只有一交點，故不盡；點是無面積的，故相交即完全相交。

(六)經：「圜，一中同長也」。　經說：「圜，規寫交也」。

「一中」，說圜只有一中心點；「同長」，說圜底經皆同長；「規寫交」，說圜是用圓規畫成，兩端相接的形。



(七)經：「正而不可搖，說在轉」。　經說：「正，凡無所處而不中，縣轉也」。

圓球懸在空中，無論如何旋轉，其中心不動，故曰「正而不可搖」。

此外，關於物理，經濟……科學的很多，不能具引；關於論理學，即當時所謂「名學」的尤多，則當於下文詳之。我國爲現代科學落後的國家，而墨經中已有這許多關於科學常識的話，可見我國底科學知識萌芽很早，不過後來沒有繼續研究，發揚光大的人，以致中絕；這是很可惜的。

第七章　老子

一　老子考略

史記老子與莊子、申不害、韓非合傳，記老子事實，雖不能如孔子世家之詳，但較墨子已詳得多了。日本人武內義雄作老子原始一文，曾以單行的集解本和單行的索隱本，校集解、索隱、正義合刻本，訂正今本史記中的老子傳。茲錄其訂正後之傳文於下：

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，名耳，字聃，姓李氏，周守藏室之史也。（以上第一段）孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣；獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之：良賈深藏若虛；君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已」！孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以爲網，游者可以爲綸，飛者可以爲矰。至於龍，吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪」！（以上第二段）老子修道德，其學以自隱

無名爲務。居周久之，見周之衰，迺遂至關。關令尹喜曰：「子將隱矣，強爲我著書」。於是老子迺著書上下篇言道德之意五千言而去，莫知其所終。（以上第三段）或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇言道家之用，與孔子同時云。（以上第四段）自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合而離，離五百歲而復合，合七十歲而霸王者出焉」。或云「儋即老子」；或曰「非也」；世莫知其然否。蓋老子百六十有餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。（以上第五段）老子，隱君子也。老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注。注子宮。宮玄孫假。假仕於漢孝文帝。而假之子解，爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。（以上第六段）世之學老子者則絀儒學；儒學亦絀老子；道不同不相爲謀，豈謂是邪？（以上第七段）

武內義雄把這篇老子傳分作七段：（一）敍老子姓名里居；（二）敍孔子問禮於老子；（三）敍老子西遊著書；（四）插敍老萊子；（五）插敍周太史儋並論老子年壽；（六）敍老子之子孫；（七）論儒家與老子之關係。老子傳經過這番整理，較今本史記原文淸楚得多了。但裏面還有許多問題，須略加考證。

（一）老子底姓李氏，名耳，字聃，已無問題。震澤王氏本作「姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃」。梁玉繩史記志疑，謂先秦古書無稱老子字伯陽者。王念孫讀書雜志，稱文選反招隱詩李善注引史記，亦但曰「老子名耳字聃」；其云「字伯陽」者，乃衍列仙傳之

文。說文：「聃，耳曼也」。名耳，字聃，正因其字義相關。但李耳何以又稱「老子」，亦稱「老聃」？胡適疑「老」或爲字，因說文又有「聃然，老貌」之訓，又疑「李」與「老」，一爲姓，一爲氏。字老而稱老子者，猶孟子稱匡章爲章子；稱老聃者，猶孔子父叔梁紇。老氏爲顓頊子老童之後，一說即老聃之後，宋有老成氏云云。胡氏所疑亦似有理。但孟子稱匡章爲章子，記事者仍曰匡章。老子則無稱之爲「李老」者。今世誠有老姓，但爲後起，不見於周秦之際；其以老成氏證老爲氏，又和以夷齊底墨台氏證墨子姓墨相同。按周秦時稱「某子」，正與現代稱「某先生」同。「以其年老，故曰老子」，亦猶現代稱人曰「老先生」；其曰「老聃」，猶宋元人稱蘇東坡曰「老坡」而已。

（二）孔子適周觀書問禮事，亦見於孔子世家，先記孟釐子將死，屬其嗣子懿子，往師孔子，及釐子卒，懿子與南宮敬叔往學於孔子；次記南宮敬叔言於魯君，請與孔子俱適周，魯君與之一乘車，兩馬，一豎子，適周，問禮於老子。其下云：「辭去，而老子送之曰：『吾聞富貴者送人以財，仁者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號，送子以言曰：聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大，危其身者，發人之惡者也。爲人子者，毋以有己；爲人臣者，無以有己。』」按孟釐子遺言，命其子師事孔子，亦見左傳。但釐子卒於魯昭公二十四年，敬叔方居喪，不應隨孔子適周；敬叔生於昭公十二年，至釐子卒，年僅十二，更不能從孔子適周；敬叔家豈無車馬豎子，何必待魯君與之（此崔述說，見洙泗

考信錄）？但以南宮敬叔不隨孔子，便斷定孔子未嘗適周，似亦欠允當。孔子時爲平民，由得適周，須得魯君許可，介紹，並得其資助，也是合於情理的；但爲孔子請於魯君者，不必爲南宮敬叔而已。莊子稱孔子適周觀書，子路言柱下史聃可與謀。「柱下」，指其在朝之位；「守藏室」及「徵藏」，指其所掌之事。史掌藏書；孔子適周觀書，勢必往見此掌藏書之史官。見此掌藏書之史而問禮，亦合於情理之事。老子言行，見於儒書者，禮記曾子問中凡四條。孔子曾問禮於老子，似亦爲事實。又按，晏子春秋雜上云：「晏子送曾子曰：『君子贈人以軒，不若以言。』」說苑雜言篇及孔子家語六本篇並載此事，惟「軒」字作「財」。說苑雜言篇又載：「子路將行，辭於仲尼。仲尼曰：『贈汝以車乎？以言乎？』子路曰：『請以言』。「世家索隱於「送人以財」四字下注云：「莊用『財』作『軒』。」則莊子佚篇中亦記此事了。可見贈人以財（或曰「以軒」）以言云云，是古時贈別者常用之言；傳說者因以用於李耳與孔子而已。又大戴記曾子制言上云：「良賈深藏如虛；君子有盛教如無」。莊子寓言篇記老聃告楊朱亦云：「大白若虛；盛德若不足」。老子本書亦云：「大白若辱；廣德若不足」。並與老子傳「良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚」二句極相似。莊子外物篇記老萊子告孔子語，「丘，去汝躬矜，與汝容知，斯爲君子矣」，也和老子傳「去子之驕氣與多欲，態色與淫志」二語極相似。老萊子告孔子語，亦見國策；孔叢子抗志篇則以爲老萊子語子思，說苑敬慎篇則以爲常樅教老子。莊子天運

篇：「孔子見老聃歸，三日不談。弟子問曰：『夫子見老聃，亦將何規哉？』孔子曰：『吾乃今於是乎見龍。龍，合而成體，散而成章，乘乎雲氣而養乎陰陽。予口張而不能嗋，予又何規老聃哉？』」史記所載「老子猶龍」之贊，似即本此。司馬遷記老子與孔子事，顯係雜采傳說而成。我以爲：孔子適周觀書，因見掌藏書之史官而問禮，是有這件事的；謂孔子請於魯君及隨之適周者爲南宮敬叔，則爲傳說之誤。莊子所載孔子贊歎老子語，爲莊子之寓言，與盜跖篇記孔子見盜跖同；司馬遷誤信爲實事而采之，又與屈原傳以楚辭漁父篇爲實事相同。其記老子告孔子語，也是摭拾綴集而成。西漢之初，「老學」極盛；爲「老學」者欲崇奉老子，乃有此鋪張夸飾之傳說，司馬遷乃采入孔子世家及老子傳。所以此段未可一筆抹殺，也未可盡信。

(三)史記老子傳所敍有三個人：一個是姓李，名耳，字聃，孔子適周觀書曾見而問禮的；一個是老萊子，與孔子同時，曾著書十五篇的；一個是周太史儋，後來入秦見獻公的。於此有二疑問：其一，老萊子即老子否？其二，周太史儋即老子否？老萊子十六篇，見漢志道家；其篇數與史記所云十五篇，只差一篇，莊子外物篇及國策楚策並載老萊子告孔子語，已見上。大戴記衞將軍文子篇亦曰：「德恭而言信，終日言不在尤之內，貧而樂也，蓋老萊子之行也」。曾子立事篇曰：「君子終日言，不在尤之中；小人一言，終身爲罪」。論語孔子告子張亦曰：「言寡尤」。是老萊子之書雖列道家，而其言則似儒家之

言。國策楚策所載老萊子之言，說苑敬愼篇及淮南子繆稱訓以爲是常樅（亦作商容）告老子語；莊子所載老萊子之言，則又與老子傳所記老子告孔子語相近；均與衞將軍文子篇異趣。老子五千言僅上下二篇，老萊子則有十五篇之多。由此可以推知，老萊子與老子實爲二人。老子生地，王阜老子聖母碑以爲生於曲渦之間（水經注引）；邊韶老子銘以爲楚相縣（見隸釋）；司馬彪以爲是陳國之相（莊子天運篇釋文引）；列子黃帝篇、莊子天運篇並言孔子至沛見老子。姚鼐以爲當從莊子天運篇，定爲沛人（見老子章義序）。以上諸說，均與史記老子傳異。汪中述學老子考異說：「按，周室既東，辛有入晉（左傳昭公二十年），司馬適秦（太史公自序），史角在魯（呂氏春秋當染），王官之族，或流播於四方。列國之產，惟晉悼嘗仕於周，其他固無聞焉。況楚之於周，聲教中阻，又非晉鄭之比？且古之典籍舊聞，惟在瞽史，其人並世官宿業，羈旅無所置其身。……本傳又云：「老子，隱君子也」。身爲王官，不可謂隱」。由此推之，老子傳底「楚縣苦厲鄉曲仁里」疑亦因老萊子爲楚人而致誤，國策所記老萊子告孔子語，孔叢子以爲老萊子告子思；老子傳以爲老子告孔子之言，正因其誤以老萊子爲老子。周太史儋見秦獻公，亦見秦本紀獻公十一年。此年去魏文侯卒十三年。魏世家安釐王四年，魏將段干子請予秦南陽以和。國策華陽之戰，魏不勝秦；明年，將使段干崇割地而講。按六國年表秦破魏華陽下軍，在昭王三十四年。疑段干崇卽老子傳所云「老子之子名宗，爲魏將，封於段干」者，卻是周

太史儋底兒子。老子傳又云：「見周之衰，乃遂去，至函谷關」。抱朴子以爲是散關，又說是函谷關。但由周入秦，函谷關方是必經之路。春秋時，二崤還屬於晉。賈誼新書過秦說「秦孝公據函崤之固」。秦之強，自獻公始。函谷置關，或正在獻公之世。故見周之衰，經函谷關入秦的，正是太史儋，並不是孔子問禮的老子（詳見汪中老子考異）。由此可以斷定，太史儋和老子，也是二人。所以史記老子傳所敍的三個人，不能混合爲一。

二　老子底時代與作者

照史記底老子傳看，著書五千言，言道德之意的，是孔子問禮的李耳。從漢志以來，都主此說。但以此書爲春秋末年的人所作，則可疑之點極多。其一，我國私人著述，最早的是論語。其體裁爲記言的，問答的，斷篇零碎的；老子上下二篇論道德之意，直是議論體；雖似分章分段，不是首尾完具的長篇，但決不是記言的，問答的體裁。以上章所說周秦文體演變底情形按之，不但後於論語，而且後於墨子孟子。一方面，老子言簡而意賅，極似戰國後期所謂「經」底體裁。道德經底名稱，雖非起於秦漢以前，而漢志錄老子，已有所謂「經」和「傳」了。即此亦可證老子爲戰國時的作品（采馮友蘭說）。崔東壁洙泗考信錄，梁啓超評胡適中國哲學史大綱也曾列舉證據，推論老子爲戰國時人所作。汪中老子考異亦謂文子精誠篇引老子曰：「秦楚燕魏之歌異傳而皆樂」。又稱「燕自文侯之後，

始與冠帶之國」。燕在春秋時未通會盟，文公始與趙約六國爲縱，見史記燕世家。魏之建國，亦在戰國，老子以燕魏與秦楚並提，則其年代決不在春秋之末。且曾子問所記老聃事，如助葬遇日食，以爲嫌，止柩以聽變，是謹於禮的人，而老子則以「禮」爲「忠信之薄亂之首」；如稱「下殤」，引周召史佚之言，是尊信前哲的人，而老子則甚至說「聖人不死，大盜不止」；是此書決非曾子問所載的老聃所作。因而斷定老子底作者即是周太史儋。儋自周入秦，恰須經函谷關，與過關著書一事可謂巧合。但史記秦本紀載儋說秦獻公，純是游說策士之言，與老子全不相似。汪氏底推斷，亦未可信。按老子言道德，孔子言仁，孟子仁義並重，荀子崇禮，荀子弟子韓非爲法家。老子云：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，禮者忠信之薄亂之首」。適周秦學術之變，恰似預言。所以老子爲戰國後期底作品，老子傳所敍的三個人，都不是老子底作者。

莊子天下篇說：「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居：古之道術有在於是者。關尹，老聃，聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。……老聃曰：「知其雄，守其雌，爲天下谿；知其白，守其辱，爲天下谷」。人皆取先，已獨取後，曰「受天下之垢」。人皆取實，已獨取虛，無藏也，故巋然而有餘。其行身也，徐而不費，無爲也而笑巧。人皆求福，已獨曲全，曰「苟免於咎」。以深爲根，以約爲紀，曰「堅則毀矣，銳則挫矣」。常寬容於物，不削於人，可謂

至極。」關尹老聃乎！古之博大眞人哉」！這段所述老聃之旨，恰與老子相合。似乎這部老子，是這位「古之博大眞人」老聃所作的。但這老聃，只能如馮友蘭所說，認爲是傳說的人物而已。

按之實際，老子一書，恐非一人所作，是收集薈萃而成的。(一)老子中有許多重見的句子。如第二章云：「生而不有，爲而不恃，功成而弗居」。第十章云：「生而不有，爲而不恃，長而不宰，是爲玄德」。第五十一章亦有此四句，完全與第十章同。第四章云：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」。第五十六章亦有此四句，惟「紛」作「忿」，下多「是謂玄同」一句。第五十二章，第五十六章，均有「塞其兌，閉其門」二句。第三十章，第五十五章，均有「物壯則老，謂之不道，不道早已」三句。第二十二章云：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長」。第二十四章云：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長」。句法雖一正一反，意義亦完全相同。寥寥五千言而語句多重複，不似一人所作。(二)老子中雜有百家之言。如老子第三十六章有云：「將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固予之」。國策魏策任章引周書曰：「將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑予之」。老子第二章有云：「功成而弗居」。史記蔡澤傳亦云：「成功之下，不可久處」。老子第四十七章有云：「不出戶，知天下；不闚牖，知天道」。鬼谷子亦曰：「不出戶而知天下，不窺牖而見天道」。

此老子中雜縱橫家言者。老子第四十一章云：「強梁者不得其死」。第六十六章云：「江海之所以爲百谷王者，以其善下也」。第七十九章云：「天道無親，常與善人」。黃帝金人銘亦云：「強梁者不得其死，好勝者必遇其敵。……夫江河長百谷者，以其卑下也。天道無親，常與善人」（見說苑、家語、韓詩外傳）。此老子與黃帝書相同者。老子第六十七章云：「慈，以戰則勝，以守則固；天將救之，以慈衞之」。第六十八章云：「善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與」。第六十九章有云：「禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加，哀者勝矣」。此老子中所雜兵家之言。其他見於莊子及類法家之言者，因莊子亦道家，法家原出於道，故不復舉。司馬談論六家要指說道家「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」。乍看似在說雜家。但老子中確雜有諸家之言，則司馬談所說，亦不爲無見。老子之由雜集而成，而非一人底著作，此亦一證。

老子非一人所作，本不能定其作者爲何人。恰好傳說中有「古之博大眞人」的老聃，因此便依託他爲作者；這部書之所以名曰「老子」，正由於依託傳說中之老聃。恰好與孔子同時的李耳亦字曰聃，亦常有「老子」之稱；老萊子當是別號，較「老子」僅增一字；周太史名儋，「儋」與「聃」又音近而義通，且由周入秦，與老子過關著書之傳說復相似；漢初人疑爲即是一人，故有「老子百六十餘歲，或言二百餘歲」之說。其實，所謂「老子」，本與孔子等指一人之專名不同；孔子尚有與其孫子思混淆之時，何況本以泛稱

年老學者的「老子」呢？漢代對於孔子，尚有許多怪誕不經的傳說，何況老子底作者本依託傳說的古之博大眞人老聃，漢初盛行「老學」，學者又有意故神其說呢？所以史記老子傳底恍惚離奇，也不足為司馬遷病。

老子和老子，既略加考證如上。現在纂述「老子」底學說，只能據今存這部老子；所以本章述「老子」，特加書名號以別之。

三　老學底先河

依上二節所推論，老子成書的時代在戰國，非一人之著作，由掇拾荟萃而成，其作者則依託於傳說的古之博大眞人老聃。但此書自有其學術的宗旨，不但不同於孔墨，亦不同於並列道家之莊子，足以獨樹一幟：而且莊子稱揚之，韓非子解之喻之，在戰國時已成為顯學。故老子雖不能實指其人，而老子則可以代表當時一種特殊的學說。此種學說，不能前無所承，突然產生；故亦有為其前驅的人物與思想。

論語憲問：「賢者避世，其次避地，其次避色，其次避言」。在孔子時，已有一種「避世」的賢者了。其見於論語者，如子路在石門所遇的「晨門」（憲問），子路問津時所遇的「長沮」、「桀溺」，子路從而後所遇的「荷蓧丈人」（均見微子），孔子擊磬於衞過其門的「荷蕢者」（憲問），孔子游楚所遇的「狂人」（微子）。「晨門」、「長沮」、

「桀溺」、「接輿」，都和荷蕢、荷蓧一樣，不是人名。他們志在避世，又是無意邂逅的，豈能知其名號？「晨門」以孔子為「知其不可而為之者」，必自居於「知其不可而不為者」；「桀溺」說「滔滔者天下皆是也，而誰以易之」，必認為不必易之；荷蕢者說「莫己知也，斯已而已矣」，「今之從政者殆而」，必不肯求人之知而從政；荷蓧丈人，則明為不仕的隱者了。此種人底思想，是消極的「獨善其身」。但既以避世為旨，斯不欲以其主張發為議論，其個人底思想，終不成為系統的理論的著作，故但有「思想」而無「學說」。

此種消極的獨善其身的思想，既為許多「賢者」所同有，自然蔚為當時一部分有知識者底風尚；有學者出，從而整理之，發揮之，乃形成一種系統的理論的學說。化此種「獨善其身」的思想為學說，予以理論的根據者，即為楊朱。孟子嘗言：「楊墨之言盈天下；天下之言，不歸楊，則歸墨」。又說：「逃墨必歸於楊；逃楊必歸於儒」。以為「楊墨之道不息，孔子之道不著」，而以「距楊墨」的「聖人之徒」自命。可見楊朱底學說，在孟子時已與儒墨二家鼎峙了。

今存列子為魏晉間所作(馬師夷初有列子偽書考)，其楊朱篇所說的極端的快樂主義，為魏晉間的頹廢思想，非戰國初的楊朱底學說。故纂述楊朱底學說，當於周秦諸子中尋繹之。孟子說：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也」。這種極端的利己主義，恰和

「摩頂放踵利天下爲之」的墨子底兼愛主義相反。韓非子顯學亦云：「今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛；世主必從而禮之，貴其智而高其行，以爲輕物重生之士也」。蓋楊朱一方面不肯拔己之一毛以利天下，一方面亦不肯拔己之一毛以易天下之大利。何以故？天下之大利仍爲身外之物，而一毛則爲己之一部分；故拔己之一毛以易身外底天下之大利，與拔己之一毛以利天下，同爲損己，同有背於極端的利己主義。淮南子氾論訓說：「全生保眞，不以物累形，楊子之所立也」。不肯拔一毛以利天下，不肯拔一毛以易天下之大利，同是「不以物累形」；其目的亦同在「全生」。故呂氏春秋不二篇以爲「陽生貴己」（文選謝靈運述祖德詩李善注引，「陽生」作「楊朱」。「陽」「楊」古通）。「貴己」卽孟子所謂「爲我」。由「獨善其身」的思想，引申爲全生、貴己、爲我的學說，而發揮之，使當時靡然風從，與儒墨二家鼎足而立，所以我們不能不認楊朱爲當時一個有地位的學者。

楊朱無書，其全生貴己的言論，則呂氏春秋中尙有采存之者。如重己篇云：「今吾生之爲我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵爲天子，不足以比焉；論其輕重，富有天下，不可以易之；論其安危，一曙失之，終身不可復得」。「生」之所以可貴，正因其爲「己」之所有。故貴生篇說：「聖人深慮，天下莫貴於生」。又謂「全生」爲上，「虧生」次之，「死」次之，「迫生」爲下：「六欲皆得其宜」，謂之「全生」；六欲分得其宜（「分」

謂一部分），謂之「虧生」；「無有所以知，復其未生」，謂之「死」；「六欲莫得其宜」，而「皆獲其所甚惡」，謂之「迫生」。因爲「耳聞所惡，不若無聞；目見所惡，不若無見」；故迫生不若死。審爲篇又記一故事：「韓魏相與爭侵地。子華子見昭釐侯，昭釐侯有憂色。子華子曰：『今使天下書銘於君之前，書曰：「左手攫之，則右手廢；右手攫之，則左手廢；然而攫之必有天下」。君將攫之歟？毋其不歟』？昭釐侯曰：『寡人不攫也』。子華子曰：『甚善。自是觀之，兩臂重於天下也。身又重於臂；韓之輕於天下遠，今之所爭者其輕於韓又遠，君固愁身傷生以憂之，戚不得也』」！這故事以廢兩臂而得天下不爲做譬喻，正和楊朱底不肯以天下大利拔其脛之一毛，同一理由。這種全生貴己的言論，雖然沒有標明是楊朱之言，其爲楊朱底學說無疑。全生貴己的思想，雖非老子中最高的理想；但如「名與身孰貴，身與貨孰多」（第四十四章）等議論，實遠承楊朱底學說。不過老子更進一步，以爲「吾所以有大患者，爲吾有身；及吾無身，吾又何患」（第十三章）？所以楊朱底學說，是老子底先河。老子較楊朱更進一步，故楊朱之學說爲其所掩；孟子時盛極一時的楊朱學說，以後乃似消滅於無形者，以此。

上引論語中所記的避世之人，據史記孔子世家，多爲孔子遊楚時所遇。見於韓非子解老篇的詹何，韓詩外傳的北郭先生，呂氏春秋異寶篇的江上老人，荀子堯問篇的繒封人，亦皆楚人；漢志道家錄其書的蜎子，長盧子，老萊子，鶡冠子，亦皆楚人。因爲楚在春秋

時始大，但尚以蠻夷目之，孟子所謂「南蠻鴂舌之人非先王之道」者，正說南方新興的民族，未嘗沾北方的周之文化。南方既未沾周之文化底利益，故亦未受周之文化底束縛。而其地「有江漢川澤山林之饒，……食物常足，……不憂凍餓」（見漢書地理志），故產生不受傳統文化影響的自由思想。屈原遠遊「載營魄兮登遐」，與老子「載營魄抱一，能無離乎」相通：漁父「聖人不凝滯於物，而能與世推移」，與老子「和光同塵」相通（見日本人小柳司氣太底文化史上所見之古代楚國）。卽以句法而論，楚辭中多「兮」字調，老子中「兮」字調亦極多。所以我們雖不能指實老子底作者爲何人，爲何許人，但此書受南方新興民族底思想與文學的影響，則甚顯然。此種南方的新思想，也可以說是老學底先河（本節多采馮友蘭說）。

四　老子底根本觀念——「道」「德」

司馬談論六家要指以「道德」爲一家之名，而下文則曰「道家」。蓋「道家」爲「道德家」之簡稱。以「道德」二字名一家，正和「陰陽」「縱橫」相同，史記老莊申韓傳言申韓「皆原於道德之意」。此「道德」當亦爲家名。老子一名道德經，「道德」卽此書之根本觀念：故西漢人名此派學說曰「道德」。

老子第二十五章說：「有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，

可以爲天下母。吾不知其名，字之曰『道』，強爲之名曰『大』」。第一章說：「道可道，非常道；名可名，非常名」。第三十二章說：「道常無名」。第四十一章說：「道隱無名」。因爲「獨立而不改，周行而不殆」，「先天地生」，「可以爲天下母」的「道」，本是不可說，不可名的；一落言詮，便失眞諦。以「道」名之，以「大」形容之，是不得已的，勉強的辦法。故「獨立而不改」，言其不變；「周行而不殆」，言其不息；「先天地生」，因爲天地亦生於「道」；「可以爲天下母」，因爲萬物皆生於「道」。第三十四章又說：「大道汜兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主」。第二十五章說：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。故老子之「道」，即「自然之道」。「自然」者，自然而然，非有意而然。故第三十七章又說：「道常無爲而無不爲」。宇宙間的現象，如地球底自轉而成晝夜，公轉而成寒暑，我們不能說是誰爲之，只能說自然如此，故曰「無爲」；然而萬物由此而生，錯綜變化，以成宇宙間不可思議的事物與現象，故又曰「無不爲」。當未生萬物，未有天地之時，已有此「道」，故曰「先天地生」；而天地萬物卽由此道而生，故曰「可以爲天下母」。以前者言，只能謂之曰「無」；以後者言，則又須謂之曰「有」；故第一章說：「『無』名天地之始；『有』名萬物之母」。第四十章也說：「天地萬物生於『有』，『有』生於『無』」。第一章又說：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼：此二者，同出而異名，同謂之『玄』。」二者

即「有」與「無」。「無」是道之體；「有」是道之用；「有」「無」同出於道。第二十一章說：「『道』之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精」。自其「無」言之，故曰「惟恍惟惚」，「窈兮冥兮」；自其「有」言之，故曰「有象」，「有物」，「有精」。第十四章也說：「無狀之狀，無物之象」。王弼注：「欲言無耶？而物由以成；欲言有耶？而不見其形」。蓋以「有」與「無」稱「道」，仍落言詮，故其言亦甚恍惚。第四十二章又說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰抱陽，冲氣以爲和」。這是說「道」之生天地萬物。莊子天下篇說「建之以常無有，主之以太一」。「常無有」，即常無常有，即指「道」。「道生一」之「一」，或即指「太一」而言。「二」，指天地；「三」，指下文所說之陰氣，陽氣，和氣。莊子田子方篇說：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天；赫赫發乎地；兩者交通成和而生萬物焉」。即是「三生萬物」。由此言之，則天地萬物皆生於「道」。「道法自然」；實言之，即天地萬物皆生於「自然」。韓非子解老說：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也」。又說：「萬物各異理，而道盡稽萬物之理」。各物之生成，各有其所以生所以成之「理」。萬物之生，萬物之然，又有其所以生所以然之總原理，即是所謂「道」。所以老子所謂「道」，是天地萬物所以生所以然的總原理，是宇宙的最高原理。這是老子底「宇宙論」，這是老子底形上學。

「道德」，現在已成一複名詞，用以指人們底合理的行為與品性。在老子中，則道自道，德自德。管子心術篇說：「德者，道之舍；物得以生，生得以職道之精。故德者，得也，謂其所得以然也。以無為之謂『道』，舍之之謂『德』，故『道』之與『德』無間，故言之者無別也」。舍，寓也。「德」是「道」之寓於物者。「道」為萬物所以生所以然之總原理；「德」則物所得於「道」，以生以成者。故老子第五十一章說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德」。「道生之，德畜之」，即管子所說的道理。「物形之」者，物生於「道」，得於「道」以成其「德」，及其為物，則具體化而為此物之形。「勢成之」者，言既為物，則倮者不得不倮，羽毛鱗介者不得不羽毛鱗介；以至幼壯老死不得不幼壯老死，成住異滅不得不成住異滅；皆其勢所必然；質言之，所謂「勢」者，亦自然而已。故萬物所以生所以然之總原理曰「道」；各物所得於「道」以生以然之理曰「德」。老子所說的「道」、「德」，和今語「道德」一名所含之義不同。

宇宙間萬物既由一總原理而生而然，故宇宙間事物之變化，亦必有其總原則；此總原則，老子名之曰「常」。韓非子解老篇釋之曰：「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂『常』。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，謂『常』」。故「常」是不變的總原則。老子中「常」字屢見。如云「道可道，非常道」（第一章）；「常德不忒」，「常德乃足」（第二十八章），「道常無名」（第三十二章），「道常無

爲而無不爲」（第三十七章），「夫莫之命而常自然」，「取天下常以無事」（第四十八章），「常有司者殺」（第七十四章），「天道無親，常與善人」，……都合於「必如此」，「永遠如此」的意義。第十六章說「知常曰明」，言能知此不變的總原則的人，謂之「明」。因爲「知常，容；容乃公；公乃周（今本作「王」，此從王弼本）；王乃大（今本作「天」，此從馬師夷初老子覈詁改）；大乃道；道乃久，歿身不殆」。「容」，卽莊子天下篇所謂「常寬容於萬物」。知宇宙間事物變化之不變的總原則，故於事物變化之來，如死亡，衰敗等，知爲固然，不復戚之，故能容。能容，則不雜一己之私意，不生得失之私念，故能公。能公，故能周遍，故能大。大乃合於自然之道，故能久而歿身不殆。「知常」者依「常」而行，謂之「襲明」（見第二十七章），或謂之「習常」。前者以「知」言，後者則以「行」言。不知常，則反常而行，必生不良的結果，故曰：「不知常，妄作，凶」（第十六章）。這爲事物變化底總原則的「常」，仍是由事物所以生所以然的總原理的「道」而來的，故仍是「自然」。「道」曰「常道」，「德」曰「常德」。「常道」者，自然之道；常德者，物所得於道的自然之德。所以老子底根本觀念，一言以蔽之，曰「自然」而已矣。「無爲而無不爲」，也就是任其自然而然。

五　老子底人生哲學與政治哲學

老子底人生哲學，即根據其宇宙觀所得之「常」而來。宇宙間的自然現象有所謂「常」；人事亦宇宙間現象的一種，故亦有所謂「常」。那麼，老子所發現的「常」，究竟是什麼呢？曰「反者道之動」（第四十章），曰「萬物並作，吾以觀復」（第十六章）。「反」與「復」，即是所謂「常」。宇宙間自然的或人事的現象，常有正的反的相對存在（如陰陽、動靜、生死、禍福、善惡、剛柔、強弱……），而且反面的之並存，正足以顯出正面的之存在（如奸與忠、善與惡相形而益明之類），而且相反的往往適足以相成（如「多難足以興邦」，「生於憂患，死於安樂」之類），而且正面的往往即是反面的（如一個人底長處適是一個人底短處之類），一事物向某方面盡量發展，逾其限度，必一變而得其反面的結果，這是「物極必反」的道理，即此所謂「反」「復」。老子說：「禍兮福之所倚；福兮禍之所伏」（第五十八章）。禍福相反，互為倚伏而並存。又說：「六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣」（第十八章），家國底不和與昏亂，愈足以顯子之孝、親之慈與臣之忠。又說：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」（第二十二章），此則相反而適相成者，又說：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」（第七十八章）。最柔弱的，即是最強有力的。此外正面的即是反面的者，又說：「正復為奇，善復為妖」（第五十八章）。正與奇相反，善與妖相反，而正可化為奇，善可變為妖。又說：「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還」（第三十章）。以武力侵略人者，必敗於武力，故

曰「其事好還」。「甚愛必大費，多藏必厚亡」（第四十四章）；理正相同。反之，則「慈，故能勇；儉，故能廣；不敢爲天下先，故能成器長」（第六十七章）。不自見，故明；不自是，故彰；不自矜，故長」（第二十二章。）此皆始末適爲相反者，這些都是人事底「反」「復」，都是人事底「常」。因爲知此，所以「將欲歙之，必固張之，將欲弱之，必固強之，將欲廢之，必固興之，將欲奪之，必固予之」（第三十六章），是人事之當然；「高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之」（第七十七章），是天道之必然。是以「聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私耶，故能成其私」（第七章）。「是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之」（第六十六章）。因此，知「明道若昧，進道若退，夷道若纇，上德若谷，大白若辱」（第四十一章），「大成若缺」，「大盈若冲」，「大直若屈，大巧若拙，大辯若訥」，「大智若愚」（第四十五章），「聖人去甚，去泰，去奢」（第二十九章），故能「知其雄，守其雌，爲天下谿」，「知其白，守其黑，爲天下式」，「知其榮，守其辱，爲天下谷」（第二十八章）。因爲「揣而棁之，不可常保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎」（第九章）；故「保此道者不欲盈」（第十五章），「持而盈之，不如其已」（第九章），「知足不辱，知止不殆」，便是由此獲得的結論。這是老子由宇宙現象之「常」，推及人事之「常」，因而發明的處世做人之道；也就是老子底人生哲學。

國家是人民之政治的組織；政治實亦人事之一。故老子底政治哲學與其人生哲學是一貫的。如第五十七章說：「法令滋彰，盜賊多有」。法令本所以防止盜賊，而法令愈明密，則盜賊愈多；這也是相友而相生的。老子所謂「盜賊」，不僅指狹義的盜賊，舞文弄法以便其私的貪汚官吏，藉法令橫征暴斂，奪民之利的君主，也都是盜賊。第七十五章說：「民之輕死，以其求生之厚，是以輕死」。「輕死」與「求生」是相反的；但民之所以輕死，正因其無以爲生而亟欲求生，或所望太奢而欲求生之厚。前者，如迫於飢寒，挺而走險的盜賊；後者，如妄想發國難財而走私的奸商。這也是相反而相生的。一般人底見解，治國家必須「有爲」。老子則認爲：「天下神器，不可爲也；爲者敗之，執者失之」（第二十九章）。又說：「民之難治，以其上之有爲，是以難治」（第七十五章）。以「有爲」治天下，本欲其民之易治，而適以難治；本欲其政之有成，而適以敗之；這也是相反的結果。故曰：「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富」（第五十七章）。好靜、無事，即是「無爲」，即是「有爲」底反面。所謂「無爲」，質言之，即所謂「聖人之治……常使民無知無欲」（第三章）。他認爲「民之難治，以其知多」（第六十五章），故說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」（第十九章）。以聖智仁義治國者，正是所謂「以智治國國之賊」；絕聖棄智，絕仁棄義以治國者，正是所謂「不以智治國國之福」（上二語並見第六十五章）。不但治國者自己不以智治國，而且須

使民無知，故又說：「古之善爲道者，非以明民，將以愚之」（同上）。善治國者，不但使民無知，又須使民無欲，「故不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂」（第三章）；因爲「不欲以靜，天下將自定」（第三十七章）。「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨」（第六十四章）。無知無欲，則其人如「嬰兒」，所謂「含德之厚，比於赤子」（第五十五章）者是。人類底文化之進步，由於人之有知識與欲望。老子認爲文化太發達了，無論精神的文明，或物質的文明，都足以發生相反的有害於人類的結果，故主張使民無知無欲，達成其理想的社會。第八十八章說：「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」這便是老子底理想的社會。所以老子對於當時的文物制度是抱反對的觀念的。

第八章　莊子

一　莊子事略

史記，莊子與老子、申、韓同傳；記莊子事曰：「莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲漆

園吏，與梁惠王齊宣王同時。其學無所不闚，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訿孔子之徒，以明老子之術；畏壘子、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒墨；雖當世宿學，不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：『千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊廟之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當此之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，毋汙我！我寧遊戲汙瀆之中以自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。』」據此，莊子也是一個避世的隱君子，故無甚大事可記。其事實之見於莊子本書者，除與惠施爲友，妻死鼓盆而歌數條外，亦多寓言之類。

馬師夷初作莊子年表，起於周烈王七年（公元前三六九年），迄於周赧王二十九年（公元前二八六年）。史記本傳亦言其與梁惠王齊宣王同時。是莊子與孟子正是同時人。但孟子於道家者流，僅距楊朱；其他如墨翟，許行，甚至公孫衍、張儀、陳仲子等，均被譏評；獨未提及莊子。莊子詆訾孔子，亦未及孟子；天下篇「鄒魯之士」，雖兼指孔孟，究亦未提出孟子其人。孟子曾至梁，莊子亦曾至梁；孟子爲鄒人，莊子爲宋之蒙人，相去亦非極遠。而二人始終未相辯駁，一似彼此不相知者，卻是一件很可疑的事。

莊子，漢志列於道家，凡五十二篇。今本則爲三十三篇。按陸德明經典釋文敍錄，則

司馬彪注者尙爲五十二篇本，分爲內篇七，外篇二十八，雜篇十四，解說三；郭象注者爲三十三篇本，內篇亦七，外篇十五，雜篇十一。古書中分內外篇者，如淮南子有內二十一篇，外三十三篇，孟子有內書七篇，外書四篇，此二書之外書今皆不傳；管子有內言、外言、雜言之別，晏子春秋亦有內篇、外篇、雜篇。內篇之編定，當去莊子最近，莊子學說此最近似；外篇則有莊子後學及其他有關於莊子的學者底著述；雜篇當取短章遺事，編綴而成。郭象本篇數所以少於司馬彪本者，或多所屛併，所少之篇，未必皆全篇删去。

莊子亦非莊子親手撰作。天下篇似即非莊子自撰者。其中有一段評述莊子之文：「芴漠無形，變化無常；死歟？生歟？天地並歟？神明往歟？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時縱恣而不儻，不以觭見之也。以天下爲沉濁，不可與莊語；以巵言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣，獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌瑋而連犿，無傷也。其辭雖參差而諔詭可觀。彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。其於本也，弘大而闢，深閎而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻；芒乎，昧乎，未之盡者。」按上文云：「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於眞，謂之至人；以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人；以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂

爲和，薰然慈仁，謂之君子。」本篇推崇關尹老聃，以爲是「古之博大眞人」；是老子尙爲「不離於眞」的「至人」，至多不過爲「不離於精」的神人。評莊子，則曰「其於宗也，可謂稠適而上遂矣」；竟以莊子爲「不離於宗」的天人了。所以天下篇是莊子後學評論周秦諸子，表示崇拜莊子的文章（天下篇至此爲止。此下當另爲一篇，詳見下文）。

二　莊子底根本觀念——「道」「德」

魏源曾說：「有黃老之學，有老莊之學」。莊子底學說誠與老子不同，而其以「道」「德」爲根本觀念則同，故史記贊曰：「莊子散道德，放論，要亦歸之自然。」焦竑老子翼引江袤云：「道德實同而名異。……無所不在之謂道，自其所得之謂德；道者人之所共由，德者人之所自得也。」此詮老子所說的道德，而亦可用之於莊子：道爲萬物所以生所以然之總原理，故曰「無所不在」；德爲各物得之以生以然之理，故曰「自其所得」。不過以老莊所說言之，當云「道者物之所共由，德者物之所自得」，因爲「物」可以包「人」，老莊之道與德，非如儒墨所論爲人之道，人之德。莊子知北遊篇，莊子答東郭子「道惡乎在」之問，以爲「無所不在」，在螻蟻，在稊稗，在瓦甓，在屎溺。可見道之所在，不但不以人爲限，且不以生物爲限。所以者何？因道爲萬物所以生所以然的總原理故。大宗師篇說「夫道有情有信」，卽老子所謂「其中有信」；說道「自本自根，未有天

地，自古以固存」，「先天地生而不爲久」，即老子所謂「先天地生」。天地篇說「德兼於道，道兼於天」，即老子所謂「孔德之容，惟道是從」及「道法自然。」又說「泰初有『无』，无有無名；一之所起，有一而未形」，即老子所謂「道生一」。又說「物得以生謂之德」，「物生成理謂之形」，即老子所謂「道生之，德畜之，物形之」。莊子以爲「道兼於天」。「天」即「自然」。故天地篇又說，「無爲爲之之謂天」。秋水篇也說：「天在內，人在外：……牛馬四足是謂天，落（同絡）馬首、穿牛鼻、是謂人」。「天」與「人」相對，即「自然」與「人爲」相對。牛馬之自然的形體與生活，即是牛馬所得於道以成牛馬之形之德。萬物旣各有其得於道之自然之德，凡反乎物之天性之自然者，皆無益於其物而適以害之。故秋水篇主張「無以人滅天」，即勿以人爲消滅其自然耳。莊子中此種議論極多，馬蹄篇其尤顯著者。至樂篇又設爲寓言，說魯侯養海鳥於廟，具太牢，奏九韶，鳥眩視憂悲，不食三日而死；因爲棲深林，遊壇陸，浮江湖，食鰌鰷，是海鳥底自然，反其自然，便是愛之適以殺之。這與馬蹄篇所說剪鬣釘蹄，加以羈勒，是違反馬底自然一樣。應帝王篇有一個笑話，說中央之帝名混沌，本無七竅，強鑿之，七竅開而混沌死。也是「以人滅天」的結果。駢拇篇也說：「是故鳧脛雖短，續之則憂，鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續」。脛底長短，是鳧鶴之自然，續之斷之，便是反其自然。逍遙遊篇又設極大的鯤鵬，極小的蜩鳩爲喻，以爲「水擊三千里，摶扶搖而上者九

萬里，去以六月息」，是鯤鵬之自然；「決起而飛，槍榆枋，時則不至而控於地」，是蜩鳩之自然；苟適其自然，則大鵬小鳥，各適其適，小大雖殊，逍遙則一。推而至於人，其「知效一官，行比一鄉，德合一君，而（同能）徵一國者，其自視也，亦若此矣」。「自然」，即是物所得於道以生以然之德。天地篇說：「形非道不生，生非德不明」。物既有得於自然之道，以成其自然之德，便當各順其德之性了。史記說莊子「要亦歸之自然」，真是不錯。

老子從道德悟出一個「常」；莊子則悟出一個「變」。故齊物論說：「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎」？「一受其成形」，就是「物生成理謂之形」，就是指物之生。物既生成以後，便與他物相刃相靡，其行如馳而莫之止，無時無刻不在「變」。故秋水篇又說：「物之生也，若驟若馳，无動而不變，无時而不移」。吾人自呱呱墜地以後，由嬰孩而童年、少年，以至壯年、以至老死，其變化實由一時一刻乃至一秒、一剎那的逐漸地在變。不但人類，一切的物，自其生成以至死滅，無不如此。不但物底個體，無論何種的物，自有此種物以來，也在代代漸變。故寓言篇說：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均」。「天均」即齊物論底「天鈞」。謂之「鈞」者，言其運行不息；謂之「天」者，言其出於自然。推而論之，即世界上的文化，也是因為逐漸變化，方成為現代的狀況，而其變化，仍在不斷地繼

續着。分別言之，則老子以「常」爲一切的原則，莊子以「變」爲一切的原則，似乎正相反。其實，老子以「反」「復」爲「常」，即是「變」；莊子以「變」爲一切的原則，又「變」即是「常」了。所以「常」是「自然」，「變」也是「自然」。老子莊子底根本觀念同是「道」、「德」，而皆歸之「自然」，其同列於道德家，正是因此。

三　莊子底「齊物論」

物所得乎「道」以成其「德」的自然本性各異，故其生活習慣不同，而見解亦異。齊物論說：「民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恐懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢（牛羊猪肉），麋鹿食薦（即草），蝍且甘帶，鴟鴉嗜鼠，四者孰知正味？猨、猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游，毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」人、獸、鳥、魚，其自然之性與生活習慣不同，當各適其自然。吾人以爲正處、正味、正色的，鳥獸魚鰌必不以爲然。正如至樂篇所說「魚處水而生，人處水而死」。若必執所見以爲正處正味正色，則此之所是，必是彼之所非了。若不執一以爲是，則彼此之所是，都有其以爲是的理由，儘可聽其各認爲是，不必辯論。齊物論說：「既使我與若辯矣。若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其

俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黮闇。吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？」據此，則天下無所謂眞是非，辯亦無益了。彼「儒墨之是非」，也不過各「是其所是，非其所非」而已。「彼亦一是非，此亦一是非」，「是亦一無窮，非亦一無窮」，何必辯之不已。世上種種門戶是非之論，在莊子視之，皆如「鷇音」，皆如風作時萬竅怒號之「化聲」而已。「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行」。「兩行」者，不廢是非，超乎是非，而聽其自然之謂。

道是無終始、無有無、無內外的；故「以道觀之」，則「物無貴賤」、無大小，時亦無久暫，一切差別相，皆可消滅。故曰：「因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數睹矣」。故「天下莫大乎秋毫之末而泰山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭」。所以者何？因爲物底大小之別，由於空間；時間底長短之別，由於時間；都是比較的。若「以道觀之」，則空間時間原是無窮的。地球之外，尙有其他行星；太陽系之外，尙有其他恆星系；甚至吾人所能想像的空間之外，必尙有空間；大之又大，可以大至無窮，大至「至大無外」。反之，卽一髮之細，一粟之微，尙可剖分；甚至剖析至一分子、一原子、一電子，既有其所佔之空間，卽

可再行分析，小之又小，可以小至無窮，小至「至小無內」。不論任何大小的物，與無窮大無窮小相比，便不能有任何比例。同樣，時間之過去者，可以推至有史以前，乃至有人類以前，有地球、有太陽以前，直至無窮；時間之未來者，也可以推至人類滅絕以後，地球太陽毀滅以後，也是無窮。不論任何長短的年壽，與無窮的時間相比，也不能有任何比例的。所謂「泛泛乎若四方之無窮，其无所畛域」，就是說空間無窮；所謂「道无終始，物有死生」，就是說時間無窮；知此，則「萬物一齊」，孰大孰小，孰長孰短？更推論之，「因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無」；「因其所然而然之，則萬物莫不然，因其所非而非之，則萬物莫不非」；故有無是非等差別相，亦可無有。德充符說：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」。萬物畢同畢異，故同異底差別相，亦可無有。

更推論之，則死生底差別相亦可無有。一則有生必有死，人或物當其初生底一剎那，已毫不停留地向着「死」走，故曰「物方生方死」；二則所謂「死」「生」，不過是一種變化，我初生時，不過這許物質，偶然成為一個「我」，「我」死了，依物質不滅的定理說，不過換了一種形式而存在。故齊物論以麗姬的為晉所獲得時，涕泣沾襟，後來與晉君同起居飲食，必悔其當初之涕泣為比喻，以為死而有知，未始不悔其將死時的還希望活。因此，所謂「生」，不過是一場夢。故曰：「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田

獵。方其夢也，不知其夢也，夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。」故又說：「昔者莊周夢爲蝴蝶，栩栩然蝶也；及其覺也，蘧蘧然周也」。夢爲蝴蝶，覺爲莊周，還是夢中的夢覺而已。生旣是夢，死便是覺；生死非終始，不過爲變底過程。大宗師篇說：「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？」不以生死膺心，故「哀樂不能入」，卽古之所謂「懸解」。否則，是「遁天倍情，忘其所受」，必受所謂「遁天之刑」（見養生主）。「死」本是天然的一種變的現象；對此而哀悲，故謂之「遁天」；「遁天」猶云違反自然。遁天者必受刑。所受之刑，卽悲哀時所感到的苦痛。如能做到「哀樂不能入」，則如「懸」之得解脫了。至樂篇記莊子妻死，莊子鼓盆而歌，答惠施問說：「是其始死也，我獨何能无慨然？察其始而本无生；非徒无生也，而本無形；非徒无形也，而本无氣，雜乎芒芴之間。變而有氣，氣變而有形，形變而有生；今又變而之死；是相與爲春秋冬夏四時也。人且偃然寢於巨室，而我噭噭然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也」。莊子始亦不能无慨然，這是人之常情；後察知生死變化之理，能以理化情，故能心無哀戚。因爲他已徹悟到「死生終始將爲晝夜」（田子方）了。死生底差別相，尙可無有，何況乎是非同異大小壽夭呢？更何況乎貴賤貧富得失呢？此卽所謂「齊物」。故老子尙有雌雄、強弱、成敗、存亡、黑白、榮辱……差別觀念，莊子則認爲無一

切差別相。就這一點說，莊子實比老子更進一層。

無一切空間時間的差別相，則人我底差別自亦無有，不但無人我，且亦無物。故齊物論說：「古之人其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣！其次，以為有物矣，而未始有封也。其次，以為有封矣，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也」。「封」即界限，人我之界即其一例。自有封，而種種差別以生，自有是非而種種意見以生。知道者，不但無是非之分，無人我之界，而且無物；無是非，則超是非而為一；無人我，則超人我而為一；無物，則超物我而為一；至此，則能「得萬物之所一而同焉」，此即「天地與我並生，而萬物與我為一」的神秘境界，乃「無入而不自得」了。大宗師所謂「外天下」，「外物」，「外生」（外即遺忘之意）；由「朝徹」而「見獨」（「獨」即「萬物之所一」）。而無古今；則能入於不死不生之域；也是此種境界。人間世所謂「心齋」，大宗師所謂「坐忘」，也是這種境界。「心齋」與「生忘」，都指除去思慮知識，使心虛而「同於大通」。能到這境界的人，「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息不深」；「不知悅生，不知惡死，其出不訢，其入不距」；「不忘其所始，不求其所終」；「是之謂不以心捐道，不以人助天，是謂眞人」（見大宗師）。能如此，則可以「無名」，可以「無功」，並可以「無己」；可以無所「待」而逍遙（見逍遙遊）。這是莊子底神秘境界。

四　莊子論人事

由上所述，莊子底學說，可概括地說：(一)「道」爲萬物所以然的總原理；「德」爲各物得於「道」而然的原理。(二)「道」即「自然」，「德」亦即「自然」；萬物之然由乎道，各物之然由乎德，故萬物皆當順其「自然」。(三)萬物皆有其自然之德，各以合乎其自然者爲宜爲是，故無所謂是非。(四)不但無是非，且無同異，大小，久暫，等差別相，乃至無生死、人我、人物等差別相，故可與宇宙爲一體。此爲其形而上的宇宙觀。應用之於人事，乃得二大原則。其一、一切人事，亦無種種差別相，故人人爲絕對的平等；其二、一切人事，亦須合其自然，故人人有絕對的自由。人人平等，故無所謂智愚賢不肖；人人自由，故不必有道德的或政治的規律，予以束縛。

山木篇說：「莊子行於山中，見大木，枝葉茂盛，伐木者止其旁而不取也。問其故。曰：『無所可用』。莊子曰：『此木以不材得終其天年』。夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：『其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺』？主人曰：『殺不能鳴者』。明日，弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處』？莊子笑曰：『周將處於材與不材之間。似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊，則不然。无譽无訾，一龍一蛇。與時俱化，而无肯專爲。

一上一下，以和爲量。浮遊乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累耶？此神農黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之！其唯道德之鄉乎？』」材與不材，是以人們底立場評論木和雁而妄生的差別；木和雁本身，並無所謂材不材底差別。合與離，成與毀，廉與不廉，尊與不尊，有爲與無能爲，賢與不肖，並與此同。惟乘道德而遊於道德之鄉者，則物物而不物於物，无譽无訾，無龍蛇之辨，上下之別，故不可得而累。莊子所云「處於材與不材之間」者，非謂材與不材之間別有一等，只是不使人得以材或不材的差別目之而已。這寓言可以說明第一原則，無一切差別的絕對平等。

天道篇假託老聃謂孔子曰：「天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣；夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣，又何偈偈乎揭仁義，若擊鼓而求亡子焉？噫！夫子亂人之性也」！天地、日月、星辰、禽獸、樹木、各有其自然，人亦當各有其自然；「放德而行，循道而趨」，卽是順其自然。偈偈乎揭櫫仁義，卽是「以人滅天」，故曰「亂人之性」。且欲以人爲改自然，故爲之立斗斛，立權衡，爲之立君臣，立政治，爲之立仁義，立禮法，爲之立聖賢之名，善惡之別。而黠者乃並竊斗斛權衡之制，君臣政治之權，與夫仁義聖賢之美名。是將以治之者適以亂之，將以利之者適以害之了。「掊斗折衡，而民不爭」；「聖人不死，大盜不止」；都是根據這道理而發的議

論。在宥篇說：「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下也哉」？應帝王篇說：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而无容私焉，而天下治矣」。「順物自然而无容私」，卽是「在宥」。在宥天下，天下自治，何必立種種人爲的政法道德以治天下乎？故人人絕對自由，不應有道德的或政治的束縛，爲人事底第二原則。

老子底理想社會是「小國寡民」，是尙有所謂國，有國卽有政治。莊子底理想社會，則直無所謂國家。馬蹄篇說：「故至德之世，其行塡塡，其視顚顚。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁。萬物羣生，連屬其鄉。禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，烏鵲之巢可攀援而窺。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡知君子小人哉？同乎无知，其德不離；同乎无欲，是謂素樸；素樸而民性得矣」。這是莊子底理想社會。老子固亦主張使民無知無欲，其理想的社會固亦爲太古文化未昌時的生活；但已有什伯之器，已有舟輿，已有甲兵，已有甘食美服，且已有所謂國家。較之莊子底理想社會，山無蹊徑，澤無舟梁，同與禽獸居，族與萬物並的，已是進化了。所以老子雖反對以智治國，究有所謂「國」，尙有所謂「治」；莊子則直是主張「無治」，「無國家」了。這又是老莊不同底一點。

老子與莊子，同以「道」「德」爲其根本觀念，故同爲「道德家」。但其學說，並非完全相同，故天下篇以老聃關尹爲一派，莊周別爲一派。戰國以後，老學盛行於西漢之

初，莊學盛行於東漢之末。陳澧東塾讀書記說：「洪稚存云：『自漢興，黃老之學盛行，文景因以致治。至漢末，祖尙玄虛，於是始變黃老而稱老莊』。陳壽魏志王粲傳末言：『嵇康好言老莊』。老莊並稱，實始於此。即以注二家者而論：爲老子解者，鄰氏、傅氏、徐氏、河上公、劉向、毋丘望之、嚴遵等，皆西漢以前人也，無有言及莊子者。注莊子，實自晉議郞清河崔譔始，而向秀、司馬彪、郭象、李頤等繼之」。莊學何以至魏晉始盛？因爲老學還是入世的，還講究應世、治術；莊學則直是出世的，無治的；東漢以後，佛學漸盛，學者受其影響，故祖尙玄虛，而出世的莊學遂以盛行。這也是研究我國學術史者所當注意的事。

第九章　其他道家者言

一　列子

漢志道家有列子，自注謂列禦寇撰。今存八卷，晉張湛注。前有劉向敍錄云：「列子，鄭人也，與鄭繆公同時」。莊子讓王篇有列子辭鄭子陽之粟一事。而繆公與子陽相去

頗遠。史記鄭繻公二十四年，鄭殺其相子陽。柳宗元列子辨，以爲鄭繻公二十四年，恰當魯繆公十年，疑劉向敍錄之鄭繆公，乃魯繆公之誤。葉大慶考古質疑則以爲「繆」字乃「繻」字之誤，因爲列子既是鄭人，不當以魯君紀年。葉說似較柳說爲長。敍錄誤繻公爲繆公，是由於劉向底誤記，還是由於後人傳寫之誤，則不可考了。

劉向敍錄說列子中穆王湯問二篇，迂誕恢詭，非君子之言；力命一推分命，楊朱惟貴放逸，二義乖背，不似一家之言。高似孫子略舉列子合於莊子者十七條，以爲其間尤淺近迂僻者，由後人會萃而成。姚際恆古今僞書考，則逕謂列子及劉向敍錄，皆係僞造。馬師夷初作列子僞書考，斷定列子爲魏晉人僞造，其理由可歸納爲十五款。（一）張湛列子八篇，出於其外家王氏，此時爲老莊思想復活全盛之期，而列子惟存於與王氏有關之家（見張湛列子序）。（二）天瑞篇「太易」、「太始」、「太素」一條，全與易緯乾鑿度同。易緯之出，在西漢末年以後。（三）周穆王篇有穆王駕八駿見西王母事，與穆天子傳同。穆天子傳係西晉太康時出於汲郡古冢。（四）周穆王篇說「六夢」，與周禮占夢同。周禮至西漢末劉歆校書時始顯。（五）周穆王篇有「儒生」一語，爲先秦古籍中所未見。（六）仲尼篇所說「西方之聖人」，顯指「佛」言（張湛注亦言列子近佛經）。佛教於東漢始正式傳入中國。（七）仲尼篇「蕩蕩乎民無能名焉」，與論語同。此係援儒入道，恰合於魏晉何晏夏侯玄等底論調（張湛注即引二人之說）。（八）湯問篇多與山海經同。山海經也是晚出之

書。又記方壺、瀛洲、蓬萊，此秦漢以後方士之說。(九)湯問篇說：「渤海之東，不知其幾億萬里，有大壑，實惟無底之谷」。山海經大荒東經有「東海之外大壑」。郭璞注曰：「詩含神霧曰：『東注無底之谷』，謂此壑也」。郭氏不引列子，而引詩緯，可見列子係合采山海經與詩緯。(十)力命篇說：「顏子之壽十八」，與史記等書不合。顏壽十八之說，始於高誘淮南子注。(十一)湯問篇記「皇子不信火浣布」。火浣布，魏時尚罕見，故曹丕不信有此種布。湯問所記皇子，即指曹丕。(十二)湯問篇記伯牙鍾子期事。鍾子期是楚懷王頃襄王時人，遠在鄭繻公之後。(十三)黃帝篇列舉「九淵」。莊子應帝王篇於九淵惟舉其三。列子係從爾雅補足。爾雅為漢代經生所輯。(十四)力命篇記子產殺鄧析事，不合於左傳，合於呂氏春秋離謂篇。(十五)湯問篇記孔子見小兒辯日遠近事。桓譚新論亦記此事，謂出於閭巷之言，不謂出於列子。推今存列子，經後人偽竄者甚多，如言魏牟孔穿及鄒衍吹律事，皆在列子之後；楊朱篇更顯然為魏晉間頹廢思想之結晶；書中猶稱「子列子」，亦非先秦古籍中所有。但不能因此把列禦寇這個人和列子這部書一筆抹殺（高似孫會疑列子為鴻濛雲將之流，並無其人）。劉向敍錄，本謂「列子之書，於景帝時流行，其後不傳」。司馬遷作史記，約在景帝後五十年，恰承文景之世，老學全盛，列子不傳底時期，所以史記不為列子作傳。劉向校書時，列子藏於秘府者只五篇，掌於太常者只三篇，掌於太史者只四篇，向所藏者只六篇，臣參所藏者只二篇，劉向合此五種，校除重

複，定爲八篇（見敍錄）。可見是從斷簡殘篇中整理出來的。今存八篇，則又經魏晉間人底竄改附益，非劉向校本底眞面目了。所以我們不能根據今存的列子，去纂述列禦寇底學說。

莊子應帝王篇說：列子三年不出門，爲其妻爨，食豕如食人（原文脫「如」下「食」字），於事無與親，雕琢復朴，塊然獨以其形立，紛而封哉（原文譌「哉」爲「戎」）。一是以終（諸家注，均以此句屬上，今從馬師說），無爲名尸，無爲謀府，無爲事任，無爲知主（原文譌倒作「主知」），體盡無窮而遊無朕，盡其所受乎天，而無得見，亦虛而已」。此節總括列子底宗旨，在於一個「虛」字，正和尸子廣澤篇、呂氏春秋不二篇「列子貴虛」之言相合。劉向敍錄謂其學本於黃老。老子之旨爲「清虛」「無爲」；列子正與相似，故漢志亦入之道家。列子爲莊子以前的道家人物，故莊子常稱道之。惜其書眞僞相雜而已。

二　關尹子

漢志道家又有關尹子九篇，今存一卷，舊題「周尹喜撰」。此書，隋書經籍志、唐書藝文志、皆不錄。南宋時徐藏始得之於永嘉孫定家，殆爲後人依託。前亦有劉向敍錄。宋濂諸子辨以爲其文與向不類，疑卽孫定所僞造。又謂其書多法釋氏及神仙方技家言，所用

語詞，亦非先秦道家諸子中所見。由於僞託，不待辨而可明。僞劉向敍錄所云，「蓋公授曹參，參薨書葬；孝武帝時，有方士來上淮南王，秘而不出。向父德，治淮南王事，得之」，也是影射漢書所載，得淮南鴻寶祕書一事，而傳會杜撰的。

關尹子，不但今存的本子靠不住，作這書的人，也是不可靠的。經典釋文載喜字公度，不知何據。李道謙終南祖庭仙眞內傳，說「終南樓觀，爲尹喜故居」。也是道士們底讕言。按關尹子，列仙傳又作關令子。可見稱他爲關尹子，是因爲他曾做關令尹，並非姓「尹」；何得遥稱之曰「尹喜」呢？說者謂：「尹喜，字公度，周人，爲函谷關吏。老子西遊。喜先見其氣，知眞人當道，物色而迹之，果見老子。老子授以道德經五千言。喜與老子俱西去，莫知所終。喜所自著書名關尹子」。這種神話性的傳說，詳見於關令尹內傳。「關令尹登樓四望，見東極有紫氣西邁。喜曰：『應有聖人經過京邑』。至期，乃齋戒；先勅門吏曰：『若有老翁從東來，乘青牛薄板車者，勿聽過關』。其日，果見老翁乘青牛車求度關。關吏入白。喜曰：『諾，道今來矣。我見聖人矣』。卽帶印綬出迎，設弟子之禮」。眞演述得像煞有介事的。這故事底根據，出於史記。史記老子傳中，有一段記事：「老子修道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，強爲我著書。』於是老子乃著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去，不知所終」。照這段文章看，不但沒有關令尹自著關尹子底話，而且所謂「關令尹喜

曰」云云，乃見老子而喜，並非這關令尹名喜，更不能說他是姓尹的。上文已經說過，由周人秦的，是周太史儋，不是李耳；過關時事，更是一種傳說的故事，卽使退一步說，承認有此故事，這位關尹，姓甚名誰，也已無從考證了。

但莊子天下篇則以關尹老聃二人並列，而且置關尹於老聃之前。述關尹一段，引其言曰：「在己無居，形物自著；其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡；寂乎若淸。同焉者和；得焉者失。未嘗先人，而常隨人」。關尹學說大旨，卽此可見。然老聃旣爲傳說中之古之博大眞人，則關尹之亦爲傳說的人物，更不待說了。故信道士們底讕言，而欲就今存關尹子中纂述其學說，以爲可與老子並重，則非愚卽誣。

二　文子

漢志道家有文子。自注曰：「老子弟子，與孔子並時，而稱周平王問，似依託者也」。讀書雜志引李暹注，以爲姓辛名銒，卽計然。按史記貨殖傳說：「范蠡師計然」。裴駰集解云：「計然姓辛，字文子，其先晉國公子」。遂因合計然文子爲一人。但史記敍計然，僅詳其貨殖之事，不涉道家；漢志錄文子於道家，而古今人表別有計然。馬總意林於文子云：「周平王時人，師老君」。又列范子，曰「計然，葵邱濮上人，姓辛，名文子」。其書皆范蠡問，計然答。可知文子與計然爲二人了。江瑔讀子巵言以爲文子卽越之文種。其

人生於楚，嘗仕楚爲宛令（張守節史記正義引吳越春秋，今本無之），正與楚平王同時，書中的平王，爲楚平王，非周平王。故杜道堅云：「文子，楚人。楚平王不用文子之言，而有鞭尸之禍」（見文子讚義）。後與范蠡適越，佐勾踐滅吳。故孟康注漢書以爲「越臣也」。其後蠡知勾踐不可與共安樂，惕於兎死狗烹，鳥盡弓藏之戒，飄然遠去。種則戀棧不去，終賜屬鏤之劍自刎。以知言，蠡似勝種；以忠言，蠡又不如種了。所以文子是春秋末年人。

今本文子讚義十二卷，與隋志所錄十二篇合，較漢志所錄九篇多三篇。讚義，則宋道士杜道堅撰。柳宗元辨文子，稱其「旨意皆本老子。然考其書，蓋駁書也。其渾而類者少，竊取他書以合之者多。凡孟子輩數家，皆見剽竊，嶢然而出其類。其意緒文詞，又互相牴而不合。不知人之增益之歟？或者衆爲聚斂以成其書歟」？所以文子不但非文種手著，且已非原來面目了。唐天寶間，稱老子爲道德眞經，莊子爲南華眞經，列子爲沖虛至德眞經，文子爲通玄眞經，故此書亦成爲道家要籍。但終不及老子莊子。

四　田駢愼到

莊子天下篇以此二人與彭蒙爲一派，而評述之曰：「公而不黨，易而無私，決然無主，趣物而不兩；不顧於慮，不謀於知；於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者。彭

蒙、田駢、愼到，聞其風而悅之。齊萬物以爲首。曰：『天能覆之，而不能載之；地能載之，而不能覆之；大道能包之，而不能辯之』。知萬物皆有所可，有所不可，故曰『選則不徧，教則不至；道則無遺者矣』。是故愼到棄知去己，而緣不得已；冷汰於物，以爲道理。曰：『知不知，將薄知而後鄰傷之者也』。謑髁無任，而笑天下之尙賢也；縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輐斷，與物宛轉。舍是與非，苟可以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧；全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：『至於若無知之物而已，無用賢聖；夫塊不失道』。豪傑相與笑之曰：『愼到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉』。田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰：『古之道人，至於莫之是，莫之非而已矣。其風窢然，惡可而言？常反人不見觀，而不免於魭斷』。其所謂道非道，而所言之韙，不免於非。彭蒙、田駢、愼到不知道。雖然，概乎皆嘗有聞者也」。據此段所評述，則三子殆皆爲道家。

彭蒙生平不詳；按之上引天下篇，似爲田駢之師。田駢，齊人，宣王時，與騶衍，淳于髡等七十六人俱遊稷下，爲列大夫，不治而論議，時號「天口駢」（見史記孟子荀卿傳）。故呂氏春秋不二篇有「陳駢貴齊」底話（古無舌上音，故「陳」「田」爲一音之轉，論語底陳恆，史記作田常）。漢志道家有田子二十五篇，今亡。愼子，名到，趙人。

中興書目作劉陽人譔。愼子四十二篇，漢志列入法家，今殘。

彭蒙底生平既不可考，學說如何，亦似未見於先秦古籍中。田駢愼到，則荀子非十二子篇亦同列爲一派：「尙法而無法，下修而好作；上則取聽於上，下則取從於俗；終日言成文典。及紃察之，則偶然無所歸宿，不可以經國定分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是愼到田駢也」。呂氏春秋中，記田駢的，也有二則。執一篇說：「田駢以道術說齊王。王應之曰：『寡人所有者，齊國也；道術難以除患（此句據淮南子補）。願聞齊國之政』。田駢對曰：『臣之言，無政而可以得政。譬若林木，無材而可以得材。……駢猶淺言之也。博言之，豈獨齊國之政哉？變化應求而皆有章，因性任物而莫不宜；彭祖以壽，三代以昌，五帝以昭，神農以鴻』」。士容篇曰：「客有見田駢者，被服中法，進退中度，趨翔閑雅，辭令遜敏。田子聽之畢而辭之。客出，田駢送之以目。弟子謂田駢曰：『客士歟』？田駢曰：『殆乎非士也。今者客所弇斂，士所術施也；士所弇斂，客所術施也；客殆乎非士也。故火燭一隅，則室偏無光；骨節早成，空竅哭歷，身必不長。衆無謀方，乞謹視見，多故不良；志必不公，不能立功。好得惡予，國雖大不能爲王，禍災日至。故君子之容，純乎其若鍾山之玉，桔乎其若陵上之木，淳淳乎愼謹畏化，而不肯自足；乾乾乎取舍不悅，而心甚素樸』」。田駢底學說，卽此已可見一斑。如「變化應求」；「因性任物」；「愼謹畏化，不肯自足」；「取舍不悅，必甚素樸」；都是些道

家之言。守山閣叢書中所輯愼子逸文，有云：「鳥飛於空，魚游於淵，非術也。故爲鳥爲魚者，亦不自知其能飛能游。苟知之，立心以爲之，則必墮必溺。猶人之足馳手提，耳聽目視，當其馳提聽視之際，應機自至，又不待思而施之也。苟須思而後可施之，則疲矣。」是以任自然者久，得其常者濟」。「任自然」、「得其常」，也是道家之言。荀子天論篇說：「愼子有見於後，無見於先」。也因爲他一昧地「不爲天下先」之故。但是解蔽篇又說他「蔽於法而不知賢」，韓非子難勢篇也引愼子言「勢」底話，合之非十二子篇所說「尙法而無法」，則愼子又有「尙法」，「尙勢」，底主張了。從道家流爲法家，愼子似乎是一關鍵，所以漢志把他列入法家。

但就天下篇所評述按之，則田駢愼到底學說，完全近乎老莊。如云「齊萬物以爲首」，卽是以莊子「齊物」之旨爲第一義。曰「萬物皆有所可，皆有所不可」，此義亦見於莊子齊物論中。萬物旣齊，卽不應妄生差別，故曰「大道能包之而不能辨之」。所謂「辨」，就是加以種種的區別之義。無所區別，故「於物無擇」。倘有行別擇，則有所取，必有所舍，故曰「選則不徧」。反之，則大道自足以包萬物，故又曰「道則無遺」。於物無所別擇，卽是「棄知」。「敎」者敎人以知。但有敎，卽有所不敎，此亦一差別，故又曰「敎則不至」。「不顧於慮，不謀於知」，「不師知慮，不知前後」，「舍是與非」都是「棄知」。惟其主張「棄知」，故曰「知不知，將薄知而後鄰（同憐）傷之」，故「笑天下之

尙賢」，「非天下之大聖」，「至於若無知之物，無用賢聖」。「棄知」之外，又須「去己」。能「去己」，故能「公而不黨，易而無私，決然無主」；故能「趣物而不兩」，「與物俱往」，「與物宛轉」。「推而後行，曳而後往」，也卽是「與物俱往」。「棄知去己」，爲田駢愼到底要旨；「去己」，故「無建己之患」；「棄知」，故「無用知之累」。而其本在於「齊萬物」。這不是和老莊底學說極近似嗎？故天下篇說他們「概乎皆嘗有所聞也」。不過老子明言「知其雄，守其雌」，「知其白，守其黑」，則並非完全無知；莊子明言「得其環中，以應無窮」，「忘年忘義」，也並非完全無知。而田駢愼到爲以爲眞知「無知之物」，甚且以爲「塊不失道」，正是天下篇所說「非生人之行而至死人之理」了。這是他們和老莊不同的一特點，故天下篇又說他們「所謂道非道，而所言之韙不免於非」，因而斷定他們「不知道」了。他們所注意的，在如何「苟可以免」，如何可以「動靜無過，未嘗有罪」；其曰「終身無譽」，反過來說，也未嘗不希望「終身無毀」。可見又以全生免害爲要義的。這一點，却又近於楊朱了。

第十章　法家

一　法家思想底產生

法家在諸子中爲後起的學派，而法家思想底產生，則春秋之世已見端倪。本書緒論中曾述及：封建制度、貴族階級、春秋時已開始崩潰；代貴族而起的富人階級之興起，由於春秋時逐漸發達的商業。此時，諸國漸以兼併而擴其領土，平民漸以解放及自由經商而成鉅富。於是國家日形強大，君權日形集中，社會亦日形複雜，向來所恃以維持國家社會底秩序之「禮」，乃覺其不中用，而不得不求之刑法。故春秋之世，鄭子產作刑書（見左傳襄公三十年），晉亦作刑鼎，著范宣子所爲刑書（見左傳昭公二十九年）。按韓非子難三曰：「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也」。是法家所謂「法」，是指公布的成文的刑法而言。可見那時已發現「法」之重要且有成文的法了。韓非子用人篇說：「釋法術而任心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差長短，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失一矣」。此明言「法」

之重要。韓非為後期的法家。此種重「法」的思想，管子中已有之。明法解曰：「明主者，一度量，立儀表，而堅守之，故令下而民從。法者，天下之程式也，萬事之儀表也。……故明主之治也，當於法者誅之，故以法誅罪，則民就死而不怨。以法量功，則民受賞而無德也。此以法舉錯之功也。……明主者，有法度之制，故羣臣皆出於方正之治而不敢為姦。百姓知主之從事於法也，……故詐偽之人不得欺其主，嫉妬之人不得用其賊心，讒諛之人不得施其巧，千里之外不敢妄為非」。任法也說：「法者，不可不恆也（從安井衡說，「恆」上增一「不」字），存亡治亂之所從出，聖君所以為天下儀表也。……法者，天下之至道也，聖君之實用也。……有生法，有守法，有法於法。生法者，君也；守法者，臣也；法於法者，民也。君臣上下貴賤皆從法，此之謂大治」。管子雖非管仲自著，但其成書，決不至在戰國之末。可見春秋時法家思想已萌芽了。

春秋戰國，約可分為三個時期：第一期，春秋初世，尚為貴族政治時期；第二期，春秋末，戰國初，為儒墨二家全盛時期；第三期，戰國中世以後，為法家思想成熟時期。商君書開塞篇說：「天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父。其道親親而愛私。親親則別，愛私則險，民衆而以別險為務，則民亂。當此時也，民務勝而力征；務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也，故賢者立中正，設無私，而民悅仁；當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛為務，而賢者以相出（同「絀」）為道；民衆而無

制，久而相出爲道，則有（同「又」）亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官立而莫之一，不可，故立君。旣立君，則上賢廢而貴貴立矣。——然則上世親親而愛私，中世上賢而悅仁，下世貴貴而尊官。……此三者，非事相反也，民道弊而所重易也，世事變而行道異也」。商君書本以此說明由上古至當時的政治學說底變遷，但恰與春秋戰國底三時期不謀而合。「上世親親而愛私」，即春秋初尙由國戚貴族爲政的第一期；「中世上賢而悅仁」，即春秋末，儒墨都主尙賢汎愛的第二期；「下世貴貴而尊官」，即戰國末法家主張尊君集權的第三期。所以這一段文章，也可看作法家思想產生底進程。

二　法家底代表

法家底代表人物，爲愼到、申不害、商鞅與韓非。愼到底思想，介乎道法二家之間，韓非則爲法家之集大成者。前乎此，則管子一書，亦爲法家底要籍。愼到，已略見前章；今舉申、商、韓三人之事略如左：

史記老莊申韓傳敍申不害云：「申不害者，京人也。故鄭之賤臣，學術以干韓昭侯。昭侯用爲相。內修政教，外應諸侯。十五年，終申子之身，國治兵強，無侵韓者。申子之學，本於黃老，而主刑名，著書二篇，號曰申子」。漢志法家有申子六篇。隋志：「梁有

申子三卷，亡」。七略曰：「孝宣皇帝重申不害君臣篇」。意林、藝文類聚、太平御覽並引君臣篇。羣書治要引長短經、大體篇、反經篇。此其篇名之猶可考者。

、史記商君傳云：「商君者，衞之諸庶孽公子也，名鞅，姓公孫氏，其祖本姬姓也。鞅少好刑名之學，事魏相公叔痤，為中庶子。公叔痤知其賢，未及進。會痤病，魏惠王親往問病，曰：『公叔病，有如不可諱，將奈社稷何』？公叔曰：『痤之中庶子公孫鞅，年雖少，有奇才；願王舉國而聽之』。王默然。王且去，痤屏人言曰：『王即不聽用鞅，必殺之，毋令出境』！王許諾而去。公叔痤召鞅謝曰：『今者王問可以為相者。我言若，王色不許我。我先君後臣，因謂王，「即弗用鞅，當殺之」。王許我。汝可疾去矣，且見禽』。鞅曰：『彼王不能用君之言任臣，又安能用君之言殺臣乎』？卒不去。惠王既去，而謂左右曰：『公叔病甚，悲乎！欲令寡人以國聽公孫鞅也，豈不悖哉』？公叔既死，公孫鞅聞秦孝公下令國中，求賢者，將修繆公之業，東復侵地，乃遂西入關，因孝公寵臣景監以求見孝公。……孝公用鞅為左庶長，定變法之令。……令既具，未布，恐民之不信已，乃賞徙木者以明不欺。令行期年，……太子犯法，……刑其傅公子虔，黥其師公孫賈，秦人皆趨令。行之十年，秦民大悅，道不拾遺，山無盜賊，家給人足；民勇於公戰，怯於私鬬，鄉邑大治。……於是以鞅為大良造。……公子虔復犯約，劓之。秦人富強，天子致胙，諸侯畢賀。……將而伐魏，欺其將公子卬，盡破其軍，虜公子卬。魏割河西之地

以和。……衞鞅既破魏還，秦封之於商十五邑，號爲商君。商君相秦十年，宗室貴戚多怨望者。……秦孝公卒，太子立。公子虔之徒告商君欲反，發吏捕商君。商君亡至關下，欲舍客舍。客人不知其是商君也，曰：『商君之法，舍人無驗者坐之』。商君喟然歎曰：『嗟乎！爲法之敝，一至此哉』！去之魏，魏人弗受。商君復入秦，走商邑。……秦發兵攻商君，殺之於鄭黽池，車裂之以徇，遂滅商君之家」。漢志法家有商君二十九篇。晁公武郡齋讀書志云：「宋時亡三篇，又佚其二，凡二十四篇」。今存篇數恰與此合。但羣書治要載商鞅六法，爲今本所無。又來民篇「自魏襄王以來……」云云，「周軍之勝，華軍之勝……」云云，弱民篇「秦師至鄢郢，舉若振槁，唐蔑死於垂沙，莊蹻發於內楚……」云云，皆秦昭王時事。則今存商君書仍有殘缺，且非商君所自著了。

史記老莊申韓傳敍韓非云：「韓非者，韓之諸公子也，喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非爲人，口吃，不能道說而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。非見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。……故作孤憤、五蠹、內外儲說、說林、說難十餘萬言。……人或傳其書至秦。秦王見之，曰：『嗟乎！寡人得見此人，與之游，死不恨矣』！李斯曰：『此韓非之所著書也』。秦因急攻韓。韓王始不用非，及急，乃遣非使秦。秦王悅，未信用。李斯姚賈害之，毀之曰：『韓非，韓之諸公子也。今王欲並諸侯，非終爲韓，不爲秦。今王不用，久留而歸之，此自遺患也。不如以過法誅之』。秦王以爲

然，下吏治非。李斯使人遺非藥，使自殺。韓非欲自陳，不得見。秦王後悔之，使人赦之，非已死矣」。漢志法家有韓子五十五篇，今存。其首篇曰初見秦，有勸秦伐韓語；通鑑因言非欲覆宗國。王應麟以為是後人誤以范雎書厠於其間，胡適說是張儀之言。按韓子有存韓篇，故李斯「非終為韓不為秦」之讒得以入。若初見秦亦為韓非之言，則又與存韓自相矛盾了。即此，可見今本韓非子有羼入之篇，更可推知其有所殘缺。

管子八十六篇，漢志列入道家，今佚十篇。此書舊題管夷吾撰。管夷吾，字仲，相齊桓公，九合諸侯，一匡天下，為五霸之首。書中記管仲之死，及管仲以後事，故多疑為依託。蓋管仲為一實行的政治家，對於政治多所改革；法家之有管仲，和儒家之有周公，正是一樣。後人就管仲之政績法令，加以理論化，乃成此書。據此書之本身言之，實是為前期法家思想底代表著作，不必定為管仲手著，方有價值。

二　法家底派別

上節所述，愼到、申不害、商鞅，可以代表前期的法家；韓非可以代表後期的法家。前期的法家可分為三派：(一)重「勢」，可以愼到為代表；(二)重「術」，可以申不害為代表；(三)重「法」，可以商鞅為代表。集此三派底大成者，則為後期法家底代表韓非。

韓非子難勢篇引愼到之言曰：「飛龍乘雲，騰蛇遊霧；雲罷霧霽，而龍蛇與螾螘同

矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服賢者，則權重位尊也。堯為匹夫，不能治三人；而桀為天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也；身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以詘（原文作「缶」，據俞樾校改）賢者也」。此明言須憑藉權位底「勢」，方足以言治。此種思想，管子中已有之。明法解曰：「明主在上位，有必治之勢，則羣臣不敢為非。是故羣臣之不敢欺主者，非愛主也，以畏主之威勢也。百姓之爭用，非以愛主也，以畏主之法令也。故明主操必勝之數，以治必用之民；處必尊之勢，以制必服之臣；故令行禁止，主尊而臣卑。故明法曰：尊君卑臣，非計親也，以勢勝也」。此亦言國主須有威勢，方能治其民，制其臣，收令行禁止之效。現代論政治常言「威信」。儒家重在「立信」，法家則重在「立威」。前者以「德」治，後者以「勢」治。這是前期法家底一派。

韓非子定法篇曰：「今申不害言『術』，而公孫鞅為『法』。『術』者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。『法』者，憲令著於官府，刑罰必乎民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此人臣之所師也。君無術，則弊於上；臣無法，則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也」。「術」是君主駕馭臣下的手段；「法」是臣民共守的法令。申不害重「術」，商鞅重「法」，又是前期法家底兩派。

韓非子八經篇曰：「勢者，勝衆之資也。……故明主之行制也天，其用人也鬼。天則不非，鬼則不困。勢行教嚴，逆而不違」。明主行法，公而無私，故曰「天」，其馭臣民之術，權變不可測，故曰「鬼」，而又憑藉「勝衆之資」的勢，故能「逆而不違」。功名篇又曰：「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，下臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮，錙銖失船則沉，非千鈞輕而錙銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢」。人主篇又曰：「夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也」。此皆明「勢」之必要。定法篇已明言「法」「術」皆帝王之具，不可一無；但「法」如不能推行，仍是具文；「術」如無權位，何從運用；故必有可憑藉的「勢」，方能運用其制馭臣民之「術」，以推行「法」。所以韓非是集前期法家重勢、重法、重術三派底大成的。法家底思想，至此而始成熟；法家底學說，也至此而始完備。

四　法家學說底要點

法家要旨不外乎「循名責實，信賞必罰」八字。管子白心篇曰：「名正法備，則聖人無事」。此直以「名」與「法」並重了。又入國篇曰：「修（疑當作「循」）名而督

實，按實而定名。名實相生，反相為情。名實當則治，不當則亂」。按實定名，循名督實，使名實相當，就是所謂「正名」，也就是所謂「綜核名實」。韓非子揚權篇曰：「用一之道，以名為首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之；因而予之，彼將自舉之。正與處之，使皆自定之，上以名舉之。不知其名，復修其形。形名參同，用其所生。二者誠信，下貢其情。…………君操其名，臣效其形。形名參同，上下和調也」。「倚」者「正」之反。「物」亦即「事」，「物」與「事」皆是「實」，「形」亦指事物言，也是「實」。實副其名，則「形名參同」，名自正，事物自定了。又二柄篇曰：「人主將欲禁姦，則審合刑名者，言與事也。為人臣者陳而言。君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞。功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣，其言大而功小者則罰，非罰小功也，罰功不當名也；羣臣，其言小而功大者亦罰，非不悅於大功也，以為不當名也，害甚於有大功，故罰」。言為「名」，功為「實」。實必副於其名。故言大而功小，言小而功大，同為名實不副，故皆有罰。總之，人主授臣以位，必按其位之名，以責其功之實；人臣陳言於人主，主以其言授之事，即就其事以責其功；都是「循名責實」，使其實副其名。如此，則臣自努力以求副其名，君主只須執名以責諸臣之實；這就是所謂「君操其名，臣效其形」，也就是「審合刑（同形）名」。如此，乃能以簡御繁，以一御萬，所謂「聖人執

一以靜，使名自命，令事自定」。所以正名實是人主駕馭臣下的方法。

「循名責實」，故實副其名者賞，實不副其名者罰。「賞」與「罰」，爲人主之二柄。韓非子有二柄篇，其言曰：「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞。故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣」。八經篇曰：「凡治天下，必因人情。人情有好惡，故賞罰可用。賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。君執柄以處勢，故令行禁止」。蓋賞罰爲人主之二柄，賞求其信，罰求其必。信賞必罰，始能循名責實。所以賞罰是人主駕馭臣下的工具。總之，君人南面之「術」，在乎運用賞罰，以正名實。

正名實，嚴賞罰，是法家致治之術。此卽與儒家「道之以德，齊之以禮」不同的「道之以政，齊之以刑」。爲什麼政刑賞罰可以致治呢？他們認爲人們皆有自私自利之心。韓非子外儲說左上曰：「夫賣庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求易錢者，非愛庸客也，曰如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耕耘者，盡巧而正畦陌（原文衍「畦時」二字，從顧千里校刪）者，非愛主人也，曰如是，羹且美，錢布且易云也。此其養功力，有父子之澤矣；而心調於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和；以害之爲心，則父子離且怨」。不但僱傭與主人皆挾自私自利之心，卽父子之間亦然。六反篇曰：「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男

子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎」？天下之人皆挾自私自利之心，皆用計算之心以相待，故人主當利用此種普遍的心理，以賞罰駕馭臣民。故八經篇又曰：「凡治天下，必因人情；人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣」。韓非此種理論，實以其師荀子底「性惡論」爲根據。人性既惡，故不得不以賞罰威勢臨之。顯學篇曰：「夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子。吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不計數；用人不得爲非，一國可使齊。爲治國者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圜之木，千世無輪矣。自直之箭，自圜之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者，何也？隱括之道也。雖有不恃隱括而自直之箭，自圜之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道」。此段議論，明明白白地以性惡論爲理論底根據，主張「法治」，反對儒家底「德治」。

儒家之祖孔子已有爲政必先「正名」的主張，後期儒家鉅子荀子於「正名」尤多發揮。所以法家底「正名實」，是承儒家這一派底主張的。「性惡論」也是荀子底根本思想。法家以「性惡論」爲根據，也是承荀子一派底主張的。以「正名」與「性惡」爲理論

底基礎，而歸結於「嚴賞罰」的「法治」，却正和儒家底「德治」和「禮治」相反。——這是法家和儒家底關係。

道家以「無爲」爲旨，上文述老子及莊子二章，已曾言之。莊子天道篇曰：「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。無爲也，則用天下而有餘；有爲也，則爲天下用而不足；故古之人貴無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德；下與上同德，則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道；上與下同道，則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也；辯雖彫萬物，不自說也；能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。故曰莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰帝王之德配天地。此乘天地，馳萬物，而用人羣之道也」。在宥篇亦曰：「何謂道？有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也」。所以道家底「無爲」，只是君人南面之術。君主須無爲，臣下仍須有爲。法家底主張，也是君主無爲，臣下有爲；君主操賞罰二柄以駕馭臣下，驅使臣下，故能已無爲而使臣下有爲，故能「無爲而無不爲」。韓非子揚權篇曰：「事在四方，要在中央；聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之」。又曰：「夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上可無爲。使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事」。爲君主者能「秉要執本」，使臣下自效，各處其

宜，各盡其能，便可以無爲；譬如輪船上掌舵的人，高居其位，略一舉手，船便能隨意行動；其實使輪船行動者，還是發動機和司機人底力量。天道篇又曰：「是故古之明大道者，必先明天而道德次之；道德已明，而仁義次之；仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原省已明，而是非次之；是非已明，而賞罰次之。賞罰已明，而愚智處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其名，必由其名；以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身；知謀不用，必歸其天。此之謂太平，治之至也。……古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也」。「明天」、「明道德」、「明仁義」、「明分守」、「明形名」，是謂「五變」；加以「明因任」、「明原省」、「明是非」、「明賞罰」、是謂「九變」。道家注重在前二變，法家注重在後六變。是道家已有此派主張，法家特承其流而發揮之。故司馬遷以爲申韓刑名之學，其要歸本於黃老。管子中有內業白心諸篇，韓非子中有解老喻老諸篇，此雖由後人論纂，未必出管仲韓非手著，而法家兼講道家之學，不僅愼到一人，已於此可見。——這是法家和道家底關係。

儒家以堯舜爲其理想的黃金時代，道家則更推而上之，託於黃帝，甚且欲反之太古之世。卽墨子亦託於夏禹，農家亦託於神農。法家則獨不然。商君書更法篇曰：「前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？……臣故曰：治世不一道，便國不法古。湯武之

王也，不循古而興；夏商之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多是也」。韓非子五蠹篇亦曰：「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜禹湯武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可；論世之事，因爲之備」。並設守株待兎的寓言，以爲「以先王之政治當世之民，皆守株之類」。所以諸子改制，多以「託古」爲手段；法家變法，則直以「反古」爲立論的根據。——這是法家特別的見解。

自孔子開講學遊說之風，於是不事生產，專以講學遊說爲事之人日多。此爲儒墨二家底學風，而孟嘗信陵諸人底門下食客，亦即爲此風之變相。所謂「士」，實已成爲一特殊的階級，儼然爲一種不負實際責任，不做實際工作而好發議論的知識分子底集體。荀子對於各家之辯，已欲「臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑」（見正名篇），韓非乃彰明較著地主張禁止私學游說了。問辯篇曰：「明主之國，令者言最貴者也，法者事最適者也。言無二貴，法不兩適，故言行不軌於法者必禁」。所謂不軌於法的言行，即是「以文亂法」的儒，「以武犯禁」的俠（「俠」似即指墨者）。故又曰：「儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡；堅白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰，上不明，則辯生焉」。則辯者也是不軌於法之言，在所必禁了。推原游士辯說之所以多，又在乎私家講學之風之盛。故五蠹篇曰：「明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲

師」。直欲禁滅私學。李斯和韓非同爲後期的法家鉅子，其焚詩書，禁私學，且云「若有欲學法令，以吏爲師」，正是實行法家此種主張。——這是法家特別的政策。

第十一章　所謂「名家」

一　後期儒家底名學

本書緒論中曾說過，我國周秦之際之「名學」，猶印度之因明，西洋之邏輯，同爲辯證術，爲各家都需要的闡發自己學說、駁斥他派學說底工具。名學旣爲各家所同需要，而其發達則在戰國中世以後，故後期的儒家墨家，尤長於此。向來所謂「名家」，如惠施公孫龍等，則似於辯論之外，並沒有充實的內容，特殊的學說；故無以名之，名之曰「名家」而已。玆先述後期儒墨二家名學底概要，然後及惠施公孫龍等辯者，以見名學非所謂名家專有的學術。

孔子底「正名」，上文已述其大旨。但僅有倫理的意味，尙無邏輯的意味。孟子雖號好辯，於名學亦並無發揮。後期儒家底名學，當以荀子底正名篇爲代表。正名篇曰：「制

名以指實。上所以明貴賤，下所以別同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍；此所爲有名也」。「實」是「事物」，「名」是稱此事物之名，先有實，後乃定名以指之，故曰「制名以指實」。名之用有二：一爲倫理的，如君臣、父子之類，所以明貴賤尊卑；二爲邏輯的，則所以辨事物之同異。試想像未有所謂「名」之前，無論口頭、書面，吾人殆無以舉其實，則雖有意志情感，無法使他人共喻；且貴賤同異俱無以明辨，而人事亦因以困廢了。因此，不得不制名以指實。其實，吾人所以制名以指實，重在別同異；明貴賤還是其次。故下文專就別同異說：「然則何緣而以同異？曰，緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理以目異，聲音清濁、調竽奇聲以耳異，……此所緣而以同異也。然後隨而命之，同則同之，異則異之；單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所相避則共，雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也；猶使同實（原文作「異實」，楊倞注云：「或曰當爲同實」）者莫不同名也」。「天官」，即耳目口鼻等感官。同爲人類，有相同之感官，其意識外物亦同。故制名以指實，能使人人共喻。但所謂「名」，亦不能全舉事物所具之性質，故「名」之指實，只是「比方之疑似而通」而已。事物之同異，在以耳目等感官辨之。實同者名亦同，實異者名亦異；少數爲「單」，多數爲「兼」，此指表個體之名而言。「單與兼無所相避則共」之名，則指包括許多同類的個體之名而

言。前者謂之「別名」，後者謂之「共名」。下文又曰：「故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之『物』。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共，然後止。有時而欲偏（原文作「徧」，從俞樾校改）舉之，故謂之『鳥』『獸』。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別，然後止」。「物」之一名，所包最廣，故謂之「大共名」。物可別爲「生物」與「無生物」；「生物」可別爲「動物」與「植物」；「動物」可別爲「鳥」、「獸」，……「鳥」或「獸」又可別爲鳳凰、鴛鴦、雞、鴨……，或獅、虎、牛、羊……。下一級之名對其上一級，皆可謂之爲「別名」；上一級之名對其下一級，皆可謂之「共名」。實言之，如雞、鴨、牛羊，……還是指這一類動物之名，不是「無別」之名。只有專指一個人的姓名，方是「無別」的別名，如孔丘、孟軻、荀況等。下文又曰：「名無固宜，約之以命；約定俗成，謂之宜；異於約，謂之不宜。名無固實，約之以命實；約定俗成，謂之實名。名有固善；徑易而不拂，謂之善名」。這一段又就初制名之時言之。在初制名之時，以某名指某實，本由人們隨意定之。如初制名時，名馬曰馬，固可；名鹿曰馬，亦未嘗不可；故曰「名無固宜」，「名無固實」。但以某名指某實之約已定，且成習俗了，便以此名爲宜了。如既名馬曰馬，已約定俗成，而有人指鹿爲馬，便謂之不宜了。初制名時，雖無固宜，固實，但有固善。例如雞、鴨，卽象此種鳥類之鳴聲，其制名時，可謂直捷平易而無所違拂；諸如此類，方可謂之善名。

正名篇又曰：「名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名」。名所以指實，故聞其名，即可喻其實。名不限於實物，表動作形態之詞也是名。累疊諸名，可以成文。名實相孚，則其用得；累名成文，可以達意，則其麗得。非知名者，不能如此。又曰：「名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論（原文作「論」，從王念孫校）一意也。辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說；正名而期，質請（王念孫云：「請讀爲情」；情，實也）而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故，以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故邪說不能亂，百家不能竄」。「名」，所以期累實。累異實之諸名以成文，以論一意，則謂之「辭」。於是可就某事物作詳細的討論，以喻其動靜，則謂之「辨說」；而其要在於「不異實名」；如所討論之實或名有異，即無可辨說（例如「和平」爲一美名，如以投降爲「和平」，則和平之名雖同而其實已異）。辨說之用，在於「期命」。「道」指主義學說而言，故爲「治之經理」。一切主義學說，皆以心爲之工宰。辨說即闡發吾心所主張之主義學術。故必「心合於道，說合於心，辭合於說」，然後可以辨說；必「正名而期，質情而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故」，然後其辨說方能「正道而辨姦」如「引繩以持曲直」。能正道，則能立；能辨姦，則能破；故百家邪說不能竄亂。

上文所引正名篇二節，前一節論「名」，後一節論「辨」。合之，則「名」是「辨」底基礎。「名」必有一定的意義，不能隨便改動，故正名篇曰：「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則愼率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其名莫敢託爲奇辭以亂正名」。「名定而實辨」，「率民而一」之名，謂之「正名」。「析辭擅作名」，即「託爲奇辭」者，皆是以亂「正名」，皆足以使民疑惑，使民多辨訟。例如藉口和平救國，投降敵人，甘爲虎倀者，即託爲奇辭以亂正名者。其罪實甚於私造符節度量之人。莫敢託爲奇辭以亂正名，則「其民愨」，「壹於道法而謹於循令」了。這是正名之效，見於政治者。

正名篇又就「正名」之觀點，將當時流行，他所認爲謬誤的學說，分爲三種。其一曰：「見侮不辱；聖人不愛己，殺盜非殺人也；此惑於用名以亂名者也。驗之所以爲有名，而觀其孰行，則能禁之矣」。其二曰：「山淵平，情欲寡；芻豢不加甘，大鐘不加樂；此惑於用實以亂名者也。驗之所緣（原文有「無」字，依郭慶藩校刪）以同異，而觀其孰調，則能禁之矣」。其三曰：「非而謁楹，有牛馬非馬也；此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣」。「見侮不辱」，是宋牼底學說，見莊子天下篇。「聖人不愛己」，「殺盜非殺人」，是墨家底學說（墨子大取篇曰：「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己。倫列之，愛己，愛人也」。愛己即是愛人，故

曰不愛己）。「見侮」是一名，其內涵已包有「見辱」之義；「人」是共名，「盜」是人底一部分，故「人」底外延，可以包「盜」；「己」與「人」，是相排拒的二名，其內涵外延各異。故驗之所以爲有此諸名，察其內涵外延，必如何方能不背乎約定俗成之宜，可以行用，則此諸說之謬，不待辨而自明，可禁之使俱絕了。「山淵平」（即天下篇述惠施所謂「山與澤平」）；「情欲寡」，亦宋牼之說；「芻豢不加甘，大鐘不加樂」，似爲墨家主張節用非樂的論調。就高地之淵，與低地之山比較，也可以說「山淵平」；就少數人偶然的情而論，也有「欲寡」的；在特殊的情況之下，有時嘗美味而不加甘，聽音樂而不加樂；但不能以特殊的事物或情形概括此諸名所指的一般事物。否則，便是以特殊的「實」，亂一般的「名」。明乎此，便可知諸說之謬而禁絕之了。「非而謁楹」，「牛馬非馬」，皆見墨經。前者之義不詳。「牛馬」一名，包括「牛」「馬」之物，故雖謂「牛馬非牛」，「牛馬非馬」，亦無不可。驗之制名之約，則「牛馬」一名之中，明明已包有「馬」，何得謂爲非馬？明乎此，即可以知其說之謬而禁絕之了。正名篇又曰：「凡邪說辟（同僻）言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辯也。夫民易一以道，而不可與共故。故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑；故其民之化道也如神，辨說惡用矣哉」？「三惑」即上文所引三種謬誤的言論。「離正道而擅作」，即上文所謂「析辭擅作名」「託爲奇辭」「以亂正名」者。上引荀子論三惑，

皆說「則能禁之矣」；此云「明君臨之以勢，……禁之以刑」，則荀子已主張以政治勢力禁絕異學。可見李斯佐秦始皇，力主「絕滅異學」，是承其師說見之實行了。

二　後期墨家底名學

墨子經上下、經說上下、大取、小取六篇中，關於「名學」者甚多；小取篇尤爲詳明。今以小取爲例，撮述其要於此。

小取篇首曰：「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑；焉（乃也）摹略萬物之然，論求羣言之比；以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予；有諸己不非諸人，無諸己不求諸人」。(一)明是非，(二)審治亂，(三)明同異，(四)察名實，(五)處利害，(六)決嫌疑，六者爲「辯」之用。六者之中，當以「察名實」，「明同異」爲本，更進而「決嫌疑」，「明是非」，然後可用以「處利害」，「審治亂」。「摹略萬物之然，論求羣言之比」，即是「辯」。「以名舉實」，即荀子正名篇底「制名以指實」；「以辭抒意」，即荀子正名篇底「兼異實之名以論一意」。「故」者，事物所以然之原因，言論所以然之理由。經上云：「故，所得而後成也」。經說曰：「故——小故，有之不必然，無之必不然。……大故，有之必然，無之必不然」。「小故」，即今邏輯所謂「必要原因」；「大故」，即今邏輯所謂「充足而必

要的原因」。「以說出故」者，即以言語說明事物之原因，或言論之理由。「取」即舉例；「予」即判斷。舉例或據所舉之例以下判斷，必須為同類者。此五句述辯之方法。至於「有諸己不非諸人，無諸己不求諸人」，則是辯論時所應遵守的規則了。

此下，又提出七種辯說方式。(一)「或也者，不盡也」。或者，偶然之辭。經上曰：「盡，莫不然也」。必此同類之事物莫不如此，方可謂之「盡」。如同類事物非「莫不然」者，即是「不盡」。不盡者，便不能作全稱之肯定或否定，而只能謂之「或」。如馬不必皆白，故吾人只能謂「馬或白」。故吾人對於某類事物，所知苟未完全，只得說「或如何」而已。(二)「假也者，今不然也」。假即假設，謂虛擬某條件，斷言其在此條件之下如何而已。條件出於虛擬，故曰「今不然」。如曰：「使李將軍遇高皇帝，萬戶侯豈足道哉」！「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰哉」？李廣遇漢高祖，天欲平治天下，都只是虛擬的條件，當時並無此種事實，故曰「今不然也」。(三)效也者，為之法也；「故」中效，則是也；不中效，則非也，此效也」。經上曰：「法，所若而然也」。經說曰：「法——意、規、圓，三也，俱可以為法」。「法」為事底公式，物底模範。仿效此「法」而成事物，謂之「效」。「意」謂圖底意象，「規」謂圓規，「圓」謂已有之圓。以此三者為「法」（意與圓為模範，以規畫圓為公式）皆可以成圓形。「故」即上文「以說出故」之故，指事物之原因，立說之理由而言。以此「故」為「法」，觀其是否「中

效」，卽是否效之而皆然者；中效，則此「故」爲眞故，不中效，便非眞故。所以這種辯說方式，——「效」——必須所出之「故」中效而後可。(四)「辟也者，舉也物而以明之也」。「辟」同「譬」。「也物」卽「他物」。舉已知之他物或他事以說明未知之事物，是爲「譬喩」。潛夫論釋難篇所謂「夫譬喩也者，生於直告之不明，故假物之然否以彰之」，卽是此意。惠施因梁王不許他用譬，假設一「以彈說彈」的故事，說「彈之狀如彈」，便不易懂；說「彈之狀如弓，而以竹爲弦」，便易懂，仍是以譬喩說明譬喩之必要。(五)「侔也者，比辭而俱行也」。「辟」是舉他物以明此物，「侔」是舉他辭以比此辭。公孫龍子跡府篇，記公孫龍答孔穿曰：「龍聞楚王……喪其弓，左右請求之。王曰：『止！楚王遺弓，楚人得之，又何求乎？』仲尼聞之曰：『……亦曰「人亡之，人得之」而已，何必「楚」？』若此，仲尼異『楚人』於所謂『人』。夫是仲尼異『楚人』於所謂『人』，而非龍異『白馬』於所謂『馬』，悖！」公孫龍有「白馬非馬」之說。「白馬」與「馬」底關係，正和「楚人」與「人」底關係相同。仲尼把「楚人」與「人」看做不同，大家以爲是的；則公孫龍把「白馬」與「馬」看做不同，也不能說是錯了。舉孔子之言以證明其「白馬非馬」之言之合理，便是「比辭而俱行」的「侔」。(六)「援也者，曰子然，我奚獨不可以然也」。你可以如此，我爲什麼獨不可如此，這叫做「援」。這就是「援例」了。(七)「推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者同也，吾豈

謂也者異也」。「也者」之「也」，亦即「他」字。「所取」，謂所舉已知之例；「所不取」，謂所未舉之未知的例。我已觀察許多個別的事物，知其如此，而舉以爲例，則雖我所未觀察，未舉以爲例之事物，只須與所觀察所舉例之事物爲同類，即可以推而及之，下一判斷了。所以「推」，即是上文「以類取，以類予」的方法，也就是邏輯底「歸納法」。

小取篇又曰：「夫物，有以同，而不率遂同。辭之侔也，有所至而正。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之也不必同。是故辟侔援推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方、殊類、異故，則不可偏觀也」。物之相同，亦有種種。例如經上曰：「同，重、體、合、類」。經說曰：「同──二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也」。孔丘與孔仲尼，是「二名一實」的「重同」。兩耳同屬於一人，是「不外於兼」的「體同」。同在一處之物，是「俱處於室」的「合同」。雞鴨同爲鳥類中之家禽，是「有以同」的「類同」。除「重同」一種外，都是「不率遂同」的。如隨便取以爲譬，則「行而異」了。「比辭」之侔，也有其相當的限度，故曰「有所至而正」。過此限度，則又「轉而危」了。事物底「然」，必各有其「所以然」，儘有其「然」同而「所以然」不同者。如病者同一症狀而死者，其致死之因不必

同。若援以爲例，以爲凡有某種症狀者皆必死，則「遠而失」了。舉事物爲例，有其所以舉之之主觀。所以舉之之故不同，則所推得之判斷是否誤謬亦殊難定。例如從前籌安會勸袁世凱做皇帝，舉了許多例，證明民主共和國不如君主國；但他們故意把美國法國兩大民主國不舉，便是「流而離本」了。其言多方，其類不同，其故亦異，凡此言論，不可偏觀偏聽。這一段是論辯說之易致謬誤。

墨子中經上下、經說上下、大取、小取六篇，名學底材料很多，故晉魯勝以「墨辯」名之。卽以小取而論，關於名學的，也不僅上文所述。本節不過舉這一部分做例而已。原書具在，讀者可自去參閱。

二　惠施

「墨辯」六篇，雖附見於墨子，但是後期墨者底著。荀子也是後期的儒家。爲什麼後期的儒墨二家對於名學的研究突然興盛呢？因爲戰國中世以後，辯論之風日盛，已有專以辯論見長的學者。這些學者，當時稱爲「辯者」（莊子天地篇「辯者有言曰」云云，天下篇「惠施以此爲大觀於天下，而曉辯者；天下之辯者相與樂之。……桓團公孫龍辯者之徒」），或曰「刑名之家」（見戰國策趙策。「刑名」卽「形名」；此王鳴盛說，見十七史商榷）。漢人則謂之「名家」。儒墨二家苟非於名學有相當的研究，便不能自固壁壘，

禦其論敵。後期儒墨二家底名學既略如上述，玆當進而述所謂名家。

惠施，惠氏，施名。據呂氏春秋淫辭篇高誘注，是宋人。與莊子同時，與莊子爲友。莊子中記惠施事頗多。如秋水篇：「莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：『儵魚出遊從容，是魚之樂也』。惠子曰：『子非魚，安知魚之樂』？莊子曰：『子非我，安知我不知魚之樂？』」又徐无鬼篇記莊子過惠子之墓，歎曰：「自夫子之死也，吾無與言矣」！並設郢人匠石之喩，以傷知己之逝。莊子雖寓言十九，但惠施爲莊子之至友，似無可疑。

天下篇末，有評述惠施一段：『惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。厤物之意曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。無厚不可積也，其大千里。天與地卑；山與澤平。日方中方睨；物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。南方無窮而有窮。今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也。汜愛萬物，天地一體也」。惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。……惠施日以其知與人辯，特與天下之辯者爲怪，此其柢也。然惠施之口談，自以爲最賢。曰「天地其壯乎」！施存雄而無術。南方有倚人焉，曰黃繚。問天地所以不墜不陷風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對，徧爲「萬物說」，說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪；以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。弱於德，強於物，其塗隩矣。由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚊一虻之勞者也，其於物

也何庸？夫充一尙可，曰愈貴道幾矣。惠施不能以此自寧，散萬物而不厭，卒以善辯爲名。惜乎惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也，悲夫」！此段本分爲三節，除中間一節，因爲是述辯者的話，與惠施本人無關，故已删去外，前一節述惠施之說，後一節評惠施之學。

「厤物」卽歷指事物。惠施「徧爲萬物說」，故述其厤物之言。所述厤物之言凡十條，關於空間者五條，關於時間者三條，關於同異者二條。關於空間者，一曰「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」。莊子秋水篇所云「至精無形，至大不可圍」，則陽篇所云「精至於無倫，大至於不可圍」，就是「至小無內」，「至大無外」。因爲有形的，有倫的，有內容的，還不是至小之物；有外的，可以包圍的，還不是至大之物。故毫末不足以「定至細之倪」，天地不足以「窮至大之域」（用秋水篇語）。所以「大一」是指包括一切的無窮大，「小一」是指不可見、不可比、不能再有內容的無窮小。二曰「无厚不可積也，其大千里」。薄到無厚的面，是幾何學的面。因爲無厚，故不可積。但雖不能積而成體，仍可有它的面積，且可大至千里。三曰「天與地卑，山與澤平」。大與小，固是無窮的；高與卑，也是無窮的。以肉眼觀察，固是天高地卑，山高澤卑；但以天山與無窮高比則又卑了，以地澤與無窮低比則高了。秋水篇曰：「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘

山也，則差數覩矣」。因為毫末非無內的至小，天地非無外的至大，故以天地比至大，為稊米，以毫末比至小則為丘山。齊物論謂「天下莫大於秋毫之末而泰山為小」，即是此理。此就大小而言；「天與地卑，山與澤平」，則就高卑言；理由是相同的。四曰「南方無窮而有窮」。此亦以南方比無窮之至大，故一般人認為無窮者，其實是有窮的。五曰「我知天下之中央，燕之北，越之南是也」。釋文引司馬彪注曰：「天下無方，故所在為中；循環無端，故所在為始也」。一般人知燕之南、越之北、為中國之中央，又以中國為處天下之中。但以「至大無外」之空間言之，則無論何地皆可謂之中，故燕之南也是天下之中，越之南也是天下之中。秋水篇曰：「計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎」？天地尙非至大，何況四海？更何況中國？執中國之中以為天下之中，真是秋水篇所謂拘於墟的井蛙，不足以語於海了。關於時間者，一曰「日方中方睨，物方生方死」。莊子大宗師篇郭象注有云：「故不暫停，忽已涉新，則天地萬物無時而不移者也」。時間一瞬不停地在過去，日果未中，不得謂中；纔是日中，忽已日斜；日之正中，不過一刹那間而已，故曰「日方中方睨」。物有生必有死，自初生底一刹那，已毫不停留地向死而趨，故曰「物方生方死」。齊物論也說：「方生方死，方死方生」，亦與此同。二曰「今日適越而昔來」。今日適越，明日到越，但所謂明日，瞬昔間已成今日，已成昔日了。但是「昔來」之「昔」，自其後觀之，固可謂之

「昔」；若由適越之今日觀之，固不得謂之「昔」。所以莊子對於此條，似不謂然。齊物論曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有爲有。無有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉？」三曰「連環可解也」。連環本不可解；及其旣毀，則解了。齊物論曰：「其分也，成也；其成也，毀也」。分卽是解。物方生方死，連環亦方成方毀。毀則連環可分解了。關於同異者，一曰「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異」。世人所謂同異，或大同小異，或小同大異，不過是「小同異」。如就相同之點觀之，則天下之物皆有相同之處，故可說「萬物畢同」；如就相異之點觀之，則天下之物皆有相異之處，故可說「萬物畢異」；這纔是「大同異」。莊子德充符篇曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」。理與此同。二曰「氾愛萬物，天地一體」。這就是齊物論所謂「天地與我並生，萬物與我爲一」。因爲天、地萬物與我爲一體，所以要「氾愛萬物」。韓非子內儲說上說惠施「欲以荆齊偃兵」，大概他底「氾愛萬物」也和墨子兼愛之旨相近，所以也主張「非攻寢兵」吧！——莊子雖說惠施「其書五車」，而現已無存；其學說之可考者，以天下篇所載十事爲最詳了。由此可知惠施是一個辯者，故荀子解蔽篇也說他「蔽於辭而不知實」。

綜上所述十事，惠施蓋亦知空間底大小、高卑、遠近、中偏，時間底今昔、久暫，乃至同異、成毀、生死，都只是世人妄執的差別相，自「道」底觀點言之，都是無謂的；

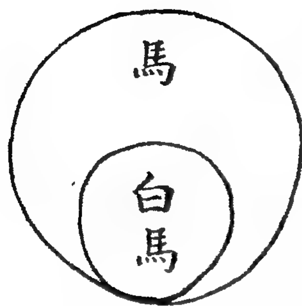
多此一舉的，故歸結到天地萬物與我爲一，因此有「氾愛萬物」的主張。天地萬物與我一，正和莊子底學說相合，故曰「充一尙可，曰愈貴道幾矣」。言其「充一」之旨，不但「尙可」，且可謂爲「愈貴」，以其已幾於道也。莊子始於「言」而終於「無言」，始於「知」而終於「不知」，能由所謂「心齋」「坐忘」，以實驗無是非、無同異，乃至無人我、無生死，與萬物爲一的神秘之境；惠施則只是「日以其知與人辯，特與天下之辯者爲怪」，「說而不休，多而無已」，「自以爲最賢」，「以反人爲實，而欲以勝人爲名」，故「卒以善辯爲名」。因其幾於道，而「不能以此自寧」，故曰「弱於德」；因其「徧爲萬物說」，「散萬物而不厭」，故曰「強於物」。弱於德而強於物，就是不能致力於道，而專務於外，故「逐萬物而不反」。以辯勝人之辯，眞是「窮響以聲」；「逐萬物而不反」，眞是「形與影競走」，於物無庸了。惠施之才，去道一間，故莊子一則曰「惜乎」，再則曰「悲夫」，深惜他不能於百尺竿頭再進一步，終於只成一個「辯者」。惠施之學，於此可見；惠施與莊子底交誼，也於此可見。

四　公孫龍

公孫龍，字子秉（見列子釋文。莊子謂惠子曰：「儒墨楊秉四，與夫子爲五」。秉即公孫龍），趙人（史記孟子荀卿傳言「趙有公孫龍」。漢志自注亦云趙人。呂氏春秋審應

覽高誘注以爲魏人）。嘗爲平原君客。又嘗說燕昭王趙惠王偃兵。天下篇曰：「桓團公孫龍辯者之徒」。公孫龍子跡府篇曰：「公孫龍，六國時辯士也」。公孫龍子，漢志列於名家。今僅存跡府、白馬、指物、通變、堅白、名實六篇。跡府篇明爲後人所撰。茲就其餘五篇，撮述公孫龍之說。

（一）「白馬論」——跡府篇曰：「龍之所以爲『名』者，乃以白馬之論耳」。公孫龍所以成爲名家，鳴於當時，實以其「白馬非馬」之說。白馬篇曰：「白馬非馬。……馬者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者，非命形也，故曰白馬非馬」。馬以形得名，白以色得名。以其形爲馬，故名曰馬，不問其色如何。以其色白，故名曰白馬。「馬」與「白馬」，各爲一名，兩不相涉，故曰「白馬非馬」。又曰：「求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致。……故黃黑馬，一也，可以應『有馬』，而不可以應『有白馬』。是白馬之非馬審矣」。但曰「求馬」，不問其色，故有黃黑馬，可以應曰「有馬」。如曰「求白馬」，則僅有黃黑馬，便不能應曰「有白馬」了。又曰：「白者，不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也」。「不定所白」，是指不附著於任何物的「白」，是抽象的



「色」；「定所白」，是指「白馬」之「白」，已附著於馬，爲「白馬」底一種屬性；不是抽象的白色了。又曰：「馬者，無去取於色，故黃黑皆所以應；白馬者，有去取於色，黃黑馬皆以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者，非有去也，故曰白馬非馬」。按之邏輯，「馬」底一部分爲「白馬」，其關係可以圖示之。故「馬」與「白馬」二名，其外延內包皆不相同。故「白馬非馬」，不能說他不合邏輯。按之實際，則「馬」可以包「白馬」，「白馬」畢究是「馬」底一部分，不能說它不是馬。

(二)「指物論」——指物篇曰：「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以爲物。非指者，天下無(原文作「而」，依俞樾校改)物，可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。以天下之所有，爲天下之所無，未可。天下無指，而物不可謂指也。不可謂指者，非指也。非指者，物莫非指也。天下無指，而物不可謂指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也。天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。不爲指而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指之無不爲指，未可。且指者，天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指，指非指也。指與物，非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑爲指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指。」此篇所說，較白馬論爲難解。馮友蘭中國哲學史以「物」爲佔有時間空間底特

置之具體的個體，如此馬、彼馬，實有此馬之個體存在(exist)者；「指」爲「名」之所指，一方面即此名所代表的個體，一方面則又爲許多個體之共相。如「馬」，一方面指此馬彼馬底個體，一方面又指許多馬底共相。又如「白」，一方面指此白物彼白物底「定所白」的白，一方面又指許多白物底共相，即「不定所白」的白。共相是抽象的，當它不附著於個體之物時，在空間時間中並不佔有位置，只是吾人意象的概念，故只能謂之「潛存」(Subsist)，不能謂之「存在」。故曰：「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也」。一切「物」都可以分析爲若干共相，如黃馬、黑馬、白馬，都有「馬」底共相，白雪、白石、白馬，都有「白」底共相。故曰「物莫非指」，「天下無指，物無可以爲物」。但共相爲抽象的，必附著於物，而後能在時間空間佔位置，而後能爲吾人感官所感覺，故曰「天下無物。可謂指乎」。共相必附著於個體，故「物莫非指」；但此個體之本身，則並非共相，故又曰「物不可謂指」。個體是「實」，即是「物」。「名」者，一方面代表「實」，或「物」，一方面卻代表此實此物底共相。但進一步說，則「名」雖亦可以代表共相，而「名」之本身究非共相，故曰「天下無指者，生於物之各有名，不爲指也」。一物之共相，爲此同類之物之所同有，故曰「指者，天下之所兼也」。共相既爲此同類之物之所有，故曰「物不可謂無指也」。故分析言之，則「物」是具體存在之「實」，「指」是潛存的共相；綜合言之，則共相之附著於物者，謂之「物指」；「名」爲代表

「物指」之符號。但共相之附著於「物」而表現，爲自然的，及既附著於物，乃爲「非指」了。故曰「指固自爲『非指』，奚待於物，而乃與爲指」。馮氏之說，極爲詳盡，原書具在，可以覆按，不復贅述。

(三)「通變論」——通變論曰：「曰，二有一乎？曰，二無一。曰，二有右乎？曰二無右。曰，二有左乎？曰，二無左。曰，右可謂二乎？曰，不可。曰，左可謂二乎？曰，不可。曰，左與右可謂二乎？曰，可。」又曰：「謂變非不變可乎？曰，可。曰右有與，可謂變乎？曰，可。曰，變奚（原又作「隻」，依俞樾校改）？曰，變右。曰，右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？曰，二苟無左又無右，二者左與右，奈何？」此段之意，似亦難於索解。馮友蘭氏說「通變論」卽討論共相不變，個體常變的問題者，其說甚是。「二」底共相是「二」，故非「一」、非「右」、非「左」，但「左」與「右」相加則爲「二」，故「右」雖不可謂之「二」，「左」雖不可謂之「二」，「左」與「右」則可謂之「二」。「變」與「不變」，二者適相反。但共相不變，個體常變；但一般表共相與表個體，常同用一名，則似乎或變或不變，似變卽不變了。例如「右」，可以表抽象的「右」之概念，也可以具體的「右」之位置。前者如但曰「右」，後者如曰「此物在彼物之右」。「右」之概念是共相，是不變的；而在彼物之右之此物，亦可變如在彼物之左。此具體的表物之位置之右，必附着於個體之物而始現，卽所謂「右有與」者。問者未達，

故說「右苟變，安可謂右；苟不變，安可謂變」？此由不明抽象的概念的共相之「右」與具體的位置的附着於物之「右」之別。故以「二苟無左又無右，二者左與右」之說反詰之。蓋左與右相加爲二，也是指具體的位置的左右而言，不是說抽象的概念的「左」與「右」相加，可成爲「二」底概念。下文所云「羊合牛非馬，牛合羊非雞」，則更以實物爲例說明之。「羊」與「牛」與「馬」與「雞」底共相，完全不同，故不能合羊與牛之共相爲馬、爲雞，此人所共喻者。故以此況「左」與「右」之共相，不能相加而成「二」之共相。凡此，皆所以辨成爲抽象的概念之共相，與附着於物的位置或竟爲實物之具體不同；明乎此，則共相不變，個體常變之說，也就明白了。

（四）「堅白論」——堅白論曰：「堅、白、石，三，可乎？曰，不可。曰，二，可乎？曰，可。曰，何哉？曰，無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其所堅也（原文衍「得其堅」三字，作「而得其所堅，得其堅也」），無白也。……得其白，得其堅，見與不見。見（據俞樾校，增「見」字）與不見離；一一不相盈，故離。離也者，藏也。」此以堅白石爲例，說明「堅」與「白」爲兩個分離的共相。用眼看堅白石，只見其「白」，不見其「堅」，則「堅」可離「白」；用手拊石，只覺其「堅」，不覺其「白」，則「白」可離「堅」。「不相盈」，是說此不在彼之中，即「堅」不在「白」中，「白」亦不在「堅」中。「藏」

者，卽是「潛存」之意。「堅」與「白」，各爲共相，同附着於石，故一般人誤以爲不能分離，若分析之，則「堅」與「白」，各爲抽象的概念的共相而潛存了。下文又設難者之言曰：「目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白，其異任也，其無以代也。堅白域乎石，惡乎離？」眼不能見堅，手不能覺白，由於眼手異任，不能相代，不得因此說石無堅，說石無白。則堅白仍同在石內，何能相離？公孫龍答之曰：「物白焉，不定其所白；物堅焉，不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也？」萬物皆有「白」，不僅石；萬物皆有「堅」，亦不僅石。故白有不定其所之「白」，堅有不定其所之「堅」，都是抽象的共相，故曰「不定者兼」。又曰：「堅未與石爲堅而物兼。未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然。石其無有，惡取堅白石乎？故離也（原文衍「離也」二字）者，因是。」「堅未與石爲堅而物兼」，卽上文所謂「不定者兼」，是說不附著於石的「堅」，爲堅物之共相。但雖「未與爲堅」，不附着於石或他物而爲抽象的概念之「堅」，但既爲「堅」，則必「堅」了。此種「不堅石物而堅」的堅之概念，爲吾人所不能感覺而潛存，故曰「天下未有若堅而藏」。同理，不附着於物而爲共同底抽象的「白」之概念，也是潛存的，人眼不能見之。然不能以其不可見，而謂「白不能自白」。如果不能自白，又何能白石並白他物？「白者必白」，與「未與爲堅而堅必堅」同意；「不白物而白焉」與「不堅

石物而堅」同意。「不白物而白」之「白」，也是白物之共相，抽象的概念。故以概念言，以共相言，則「堅」與「白」各爲獨立的，分離的，不必定附着於石或他物，但吾人不能見之，拊之而已。故謂之「潛存」，謂之「藏」。這就是柏拉圖所謂「個體可見而不可思，概念可思而不可見」。堅白石是個體；「堅」與「白」則可離石而爲兩概念。——此但以堅白石爲例而已，一切共相，皆可分離而獨立潛存爲抽象的概念。吾人欲得此概念之正確的函義，必須把它從所附着的個體分離出來，故又曰：「離也者，天下故獨而正」。

戰國時，言及辯者之學，往往曰「堅白同異之辯」。其實，「離堅白」爲公孫龍底學說，「合同異」爲惠施底學說。「合同異」，故歸結到「天地一體」；「離堅白」，故歸結到「天下皆獨而正」。那時的辯者或即分此二派。

（五）「名實論」——跡府篇曰：「公孫龍，六國時辯士也，疾名實之散亂，因資材之所長，爲守白之論。假物取譬，以守白辯。……欲推是辯以正名實而化天下焉」。「守白」當指以「離堅白」爲中心而言。「假物取譬」，凡上所述「白馬非馬」，「左與右爲二」，「堅白石」……皆是。凡辯，皆欲以「正名實」，不但公孫龍如此，惠施亦如此；不但辯者如此，後期的儒墨亦如此。故「名實論」實可曰爲公孫龍子底總論。名實論曰：「天地與其所產焉，『物』也。物以物其所物而不過焉，『實』也。實以實其所實，不曠

焉，『位』也。……夫『名』，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也（原文作「知此之非也，明不爲也」，依俞樾校改）；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也」。這簡直是諸術語底定義。天地及天地所產者爲「物」。物其所物。卽是「實」。凡是「物」、「實」，必佔空間時間，叫做「位」。「名」，則爲吾人所以稱此物此實者。制名以謂實，故既知此之非此，彼之非彼，或知此之不在此，彼之不在彼，則不以此名或彼謂之。此節似但就有形的具體的實物之名說。就上文所舉其他各篇觀之，則「名」之所謂尙有所謂「指」，是物之共相，是抽象的概念。如白馬之「白」，堅白石之「堅」與「白」，以及「二」、「左」、「右」等。卽以「馬」與「石」二名而論，一方面果可以指具體的「馬」與「石」，一方面也可以指抽象的「馬」與「石」底概念。具體的，「實」卽是「物」；抽象的，「實」只是概念，只是共相，不是個體的「物」了。由此言之，則「名」所謂之「實」，並不完全是「物」，故「物」與「實」也不是完全相同的。

天下篇舉辯者底代表，公孫龍之外，尙有桓團。荀子非十二子篇又以鄧析與惠施並舉，以爲都是「治怪說，玩奇辭」的。但桓團已無可考；據呂氏春秋，鄧析似爲一著名的訟師；左傳定公九年，鄭駟顓殺鄧析而用其所刑。淮南子亦言「鄧析以巧辯而亂法」。大概是一個詭辯的訟師。此外，莊子天下篇附錄「天下之辯者」之辭，分二十一事。馮友蘭氏謂可分爲「合異同」與「離堅白」二類，或者是惠施公孫龍底後學。讀者可去檢閱天下

篇，不復贅述。

第十二章　百家之學

一　陰陽家——鄒衍（鄒亦作騶）

漢志所錄陰陽家之書，均已亡。無以，以鄒衍爲其代表。漢志有鄒子及鄒子終始二書，自注：「名衍，齊人，爲燕昭王師，居稷下，號『談天衍』」。王應麟漢書藝文志考證曰：「封禪書，齊威宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運」。文選三都賦注引七略曰：「鄒子有終始五德，從所不勝。土德後，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」按史記孟子荀卿傳附見鄒衍，其文曰：「齊有三騶子。其前騶忌，以鼓琴干威王，因及國政，封爲成侯而受相印，先孟子。其次騶衍，後孟子。騶衍覩有國者之淫侈，不能尙德；若大雅，整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作迂怪之變，終始大聖之篇，十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共述，大並世盛衰，因載其禨祥度制。推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原

也。先列中國名山、大川、通谷、禽獸、水土所殖，物類所珍。因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外，如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者。如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆類此也。然要其歸必止乎仁義節儉，君臣六親上下之施。始也濫耳。王公大人懼然顧化，其後不能行之。是以騶子重於齊；適梁，梁惠王郊迎，執賓主之禮；適趙，平原君側行襒席；如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之，作主運，其遊諸侯見尊禮如此。……騶奭者，齊諸騶子，亦頗采騶衍之說以記文。……騶衍之術，迂大而閎辯；奭也，文具難施。……故齊人頌曰：談天衍，雕龍奭」。照此傳所載，則騶衍爲齊國底三騶子之一，與梁惠王、燕昭王、平原君同時，而略後於孟子。其書由小而及大，由近而及遠，縱的方面，由當時上溯黃帝，推之天地初分，以著其「五德終始」之說；橫的方面，由中國推之海外人所不能睹，以著其「大九州」之說。前者爲騶衍底歷史觀，後者爲騶衍底地理觀。

「五德」卽金木水火土五行。木剋土，金剋木，火剋金，水剋火，土又剋水，依次遞嬗，終而復始，故鄒子有「五德從所不勝，虞土、夏木、殷金、周火」之說（見文選故安

陸昭王碑文注引）。呂氏春秋有始覽說黃帝時土氣勝，其色尙黃，其事則土；夏禹時木氣勝，其色尙靑，其事則木；商湯時金氣勝，其色尙白，其事則金；周文王時火氣勝，其色尙赤，其事則火；代火者必將爲水氣勝，其色尙黑，其事則水；數既備，將徙於土。雖未明言爲騶衍之說，但與文選注所引騶子說正同。史記秦始皇本紀言秦得水德，故色尙黑，數尙六，且更名河曰「德水」；以爲水德之始，還是受騶衍底影響。此說以「五行」爲五種自然的勢力，而各有其盛衰之運；當其盛時，天道人事一切受其支配；及運既衰，乃由能剋勝之者代之而興。歷史上的易姓改代，即由於此，此種學說，自今日觀之，覺其迷信可笑，其在古代，確曾盛極一時。呂氏春秋中及禮記中之月令謂「五德」在一年四時中亦各有盛時。如春則「盛德在木」，夏則「盛德在火」，秋則「盛德在金」，冬則「盛德在水」；故天子每月所居有定所，所衣有定色，所食有定味，所行政令亦有一定，此即所謂「月令」。月令錯誤，足以影響天時，起重大的變化。月令不知何人所作，要亦爲陰陽家之說。管子四時篇謂春氣曰風，風生木與骨；夏氣曰陽，陽生火與氣；秋氣曰陰，陰生金與甲；冬氣曰寒，寒生水與血；土則輔四時出入；是故聖王務時而寄政，作敎而寄武，作祀而寄德，以合於天地之行。亦與月令相似。五行說在當時之盛，於此可見。尙書洪範記箕子爲武王陳洪範九疇（謂治天下之大法有九類），首舉五行：「一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作

鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘」。則周以前已有五行說了。劉節之洪範疏證謂洪範爲戰國時作品，則亦與管子四時、月令相類。但洪範在今文尙書二十八篇中，西漢的伏勝等已信爲孔子纂定之書。甘誓爲夏啓伐有扈誓師之辭，宣布有扈罪狀，首曰「威侮五行」。金木水火土，豈可威侮？蓋謂威侮「五行說」，猶今言「威侮三民主義」而已。夏曾佑中國歷史謂五行說爲夏代盛行，關係政教之說，也不無理由。是陰陽家言，古已有之了。漢儒喜言「天人之際」，喜言災異，也是陰陽家言。甚至今世底堪輿、星命、相術、醫藥，都以陰陽五行爲其骨骼，也還是陰陽家言底餘波。

「大九洲」說卻較五行說合理。雖然在當時只是一種懸想，並沒有切實的根據，卻與現在五大洲底實際情形不期而合。呂氏春秋有始覽說「天有九野，地有九州，土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有九等，水有九川」，又說到「四海之內」如何，「四極之內」如何，也是大九州說之類。騶衍爲齊人。齊地濱海，見聞自較內地爲新奇，而海市蜃樓復多奇幻之景，故齊人多荒誕之說。如孟子所謂「齊東野人之語」，莊子所謂齊諧志怪之言，皆是。騶衍初則見重於齊，繼則見尊於燕，故齊燕盛傳其說，而方士大興。倘齊燕人能根據騶衍大九州底理想，航海以求赤縣神州外之八大州，則新大陸底發現，或不待哥倫布等。此種恢閎的理想，竟流爲方士之說，徒以求神仙不死之藥於海外仙山，愚惑做了皇帝想登仙的秦始皇，不是很可惜嗎？

二　縱橫家——蘇秦張儀

春秋時，北方底齊晉與南方底楚爭霸，爲南北抗衡之局；戰國時，西方底秦最強，則爲東西抗衡之局。燕、齊、趙、韓、魏、楚六國南北聯合，西向拒秦，叫做「合縱」；解散縱約，使六國各個地西向事秦，叫做「連橫」。所以「縱橫」是戰國時國際間的兩種相反的政策：主合縱的蘇秦，主連橫的張儀，是當時兩個著名的政客。政策不是學術；政客不是學者；故縱橫實不足以成一家之言。漢志評縱橫家，嘗引孔子曰：「誦詩三百，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲」（見論語子路）？孔子又嘗說：「不學詩無以言」。可見詩與言語，尤其與外交的「專對」有關。詩有「比」「興」，有舖張的修辭，可以供修飾辭令底參考，一；春秋時列國君臣相見，往往賦詩見志，故「登高能賦，可以爲大夫」（用漢志語），二。故戰國策所載縱橫遊說之士底辭令，頗多託物設譬，以諷喻見長；舖張揚厲，以夸飾見長；都是從誦詩學詩得來的。屈原「嫻於辭令」。「出則爲王迎接賓客，應對諸侯」，是楚國底外交人才；及因謗被放，乃發憤而作離騷等辭，爲辭賦家之祖。秦漢統一之後，辯士無所施其技，故如陸賈鄒陽等縱橫說士，皆成爲辭賦名家，而賦亦因此爲漢代特盛的文學。可見由詩到賦底變遷，縱橫遊士實爲其樞紐。所以縱橫家在學術史上的地位，反不如在文學史上的地位重要。

蘇秦張儀都曾煊赫一時，其事跡見於史記本傳；但與學術無甚關係，故不復迻錄傳文，蘇秦，字季子，洛陽人。師鬼谷子，習縱橫家言。初以連橫說秦惠王，不用。裘敝金盡，面目黎黑，形容枯槁，乃負蹻擔簦而歸。抵家，妻不下紝，嫂不爲炊，父母不以爲子。乃發憤讀書，簡練以爲揣摩。學成，以合縱遊說趙、韓、魏、齊、燕、楚六國，遂佩六國相印，爲縱約長。十五年，秦兵不敢出函谷關。後客齊，被刺死。張儀，魏人。與蘇秦俱師鬼谷子。蘇秦旣相趙，儀往見，不納。乃去之秦，以連橫說惠王，卒爲秦相。遊說六國，使背縱約，連橫事秦。秦號曰武信君。惠王卒，子孝王立。六國復合縱，儀被讒去秦，爲魏相，一年而卒。卽此，可見合縱連橫，蘇張原均無定見，不過藉以取富貴利祿而已。

蘇張同師鬼谷子。錄異記謂鬼谷先生爲古之眞仙，姓王，自軒轅時歷唐虞夏商至周，嘗隨老子西遊流沙，後歸居鬼谷；弟子百餘人，惟蘇秦張儀不慕神仙，從學縱橫之術。仙傳拾遺說他姓王名利，晉平公時人；寧波府志說他姓王名詡，西周時人。鬼谷，拾遺記作歸谷。而鬼谷究在何處，說亦不一；史記正義謂在雒州陽城縣北；元和郡縣志謂在告成縣北；寰宇記謂卽清水谷，在今陝西三原縣西；鬼谷先生傳及寧波府志謂在清溪，今湖北遠安縣東南清溪之西有鬼谷洞；而湖南大庸縣南，天門山下，亦有鬼谷洞。其人與地，都不可考定，胡應麟說他是「子虛」「亡是」之屬，所見甚是。按隋書經籍志縱橫家有鬼谷子

三卷，而漢志無之。唐志亦錄鬼谷子，而下題蘇秦。今存鬼谷子，自捭闔至符言凡十二篇，佚轉丸、胠篋二篇。漢志有蘇子三十一篇，自注曰「名秦」。又有張子十篇，自注曰「名儀」。漢書杜周傳注引服虔曰：「抵音坻，巇音羲，謂罪敗而復抨彈之。蘇秦書有此法」。今存鬼谷子有抵巇篇。故樂壹謂「蘇秦欲神祕其道，故假名鬼谷」；胡應麟謂「東漢人薈萃蘇子張子二書，而託於鬼谷」。這二種猜度，無論是那一種對，隋志底鬼谷子（即今存本）與漢志底蘇子，可說同是一書。柳宗元辨鬼谷子以爲「言益奇而道益陿」，宋濂更詆爲「蛇鼠之智」。惟高似孫子略稱其「一闔一闢，爲易之神；一翕一張，爲老子之術」；未免推崇過當。

三　農家——許行

漢志所錄農家之書，也都已亡失，而且班固自注多不能言其作者底時地。但以太平御覽、初學記、齊民要術諸書所引觀之，大都是「播百穀，勸農桑」，種植樹藝之術，是技，非學。只有見於孟子滕文公篇的許行，有特別的主張，是以代表農家。

據孟子所記，許行自楚之滕，當是楚人。又說「其徒數十人，皆衣褐，捆屨織席以爲食」，可見他們是自食其力的。陳相述許行之言曰：「滕君（文公），則誠賢君也。雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養

也，惡得賢」？「君民並耕」，是許行底主張。因爲主張「並耕」，故須廢除「治人」與「治於人」底階級，頗與現代的「泛勞動主義」相似。陳相又說：「從許子之道，則市賈（同價）不貳，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則賈相若；麻縷絲絮輕重同，則賈相若；五穀多寡同，則賈相若；屨大小同，則賈相若」。據此，則許行是主張以量爲標準，畫一市價的。許行無著作，其學說之可考者僅此而已。

孟子以「一人之身而百工之所爲備」爲根據，以「陶冶亦以其械器易粟，不爲厲農夫」，解釋治國者之不並耕，亦不爲厲農夫。孟子所說「或勞心，或勞心」；或治人，或治於人；是根據「分工合作」底原理的。以此駁許行底「並耕說」，確是有道理的。又以「巨屨小屨同價，人豈爲之」作反詰，去反襯只問量不問質之不合理；不合理的辦法，要勉強實行，正是「相率爲僞」；也是合於情理的。許行主張廢除「治人」與「治於人」底階級，使君民一律並耕，實與道家廢絕人治底主張近似。故錢玄同師以爲是道家底支流（見學術文綜錄）。但以託於神農，故又稱爲農家耳。

四　雜家——呂氏春秋

雜家「兼儒墨，合名法」（用漢志語），其長在博，其短在雜。周秦間雜家之書，著名而存於今者，當推呂氏春秋。漢志自注曰：「秦相呂不韋輯智略士作」。按史記文信侯

傳，實不韋賓客之所集。呂不韋以陽翟大賈，居秦公子楚爲奇貨，把自己已有孕的侍姬送他，及楚歸秦爲王（莊襄王）。乃得爲秦相，封文信侯。及其子政立爲秦王，而仍與太后（即不韋底姬人）通，尊爲仲父，權傾一國。其後得罪秦王，被放於蜀，終以自殺。這種人，如何配稱學者？特以身既富貴，乃集門下客所著，而題已名，以釣名沽譽而已。書本成於衆手，其「雜」自不待言而可知。不過因此書多采自他書，有原書已亡，可以借此考見一斑者，故尙有參閱之價值。而且此種著書的方法，也不僅呂不韋用之以成呂氏春秋，如魏公子兵法也是集諸侯客所獻，題信陵君底名的（見史記本傳）。

漢志錄呂氏春秋二十六篇，蓋撮計十二記、八覽、六論底總數。十二記割月令底十二篇以冠其首，每記各附四篇，季冬記獨爲五篇。末一篇標年月，以「序意」爲分題。按劉知幾史通分內外篇，內篇之末有自序一篇，以此推之，呂氏春秋殆亦以十二記爲內篇，餘爲外篇了。八覽子目共六十三篇，六論底子目共三十六篇，並十二記底子目六十一篇，計之，凡一百六十篇。此書大抵以儒家爲主，而參以道家墨家，故多引六經及孔子曾子之言。他如論音樂則引樂記，論鑄劍則引考工記。引莊子列子墨子各書，亦不一而足。其博而流於雜，正可以代表雜家。

四庫書目提要把墨子、公孫龍子、鬼谷子等，一概都拉入雜家，而且說：「以立說者謂之『雜學』，辨證者謂之『雜考』，議論而兼敍述者謂之『雜說』，旁究物理，臚陳纖

瑣者謂之『雜品』，類輯舊文，塗兼眾軌者謂之『雜纂』，合刻諸書，不名一體者謂之『雜編』，凡六類」。則所謂「雜家」，又與漢志不同，範圍更廣，內容更雜了。不過漢志所錄已有荊軻論、解子簿書、推雜書等，則爲較呂氏春秋又下又雜之書。江瑔讀子卮言還說雜家底雜，非夾雜之意，實未可信。

五　小說家——宋子

漢志所錄小說家之書，也都已亡失。除班固注明依託者外，如周考、青史子等，似乎是外史之類。最可注意的，是宋子一書。宋子，孟子作宋牼；莊子逍遙遊作宋榮子，天下篇作宋鈃；韓非子作宋榮。「牼」、「鈃」、「榮」，都是因字音底關係而轉變的。

天下篇尹文與宋鈃並舉。其言曰：「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忮於眾；願天下之安寧，以活民命，人我之養畢足而止，以此白心：古之道術有在於是者。宋牼、尹文、聞其風而悅之，作爲華山之冠以自表，接萬物以別宥爲始；語心之容，命之曰心之行，以聏合驩，以調海內，請欲置之以爲主。見侮不辱，救民之鬭；禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰上下見厭而強見也。雖然：其爲人太多，其自爲太少。曰：『請欲固置，五升之飯足矣。先生恐不得飽；弟子雖飢，不忘天下』。日夜不休，曰：『我必得活哉』。圖傲乎救世之士哉！曰：『君子不

爲苛察，不以身假物」。以爲無益於天下者，明之不如已也。以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內；其大小精粗，其行適至是而止」。按漢志名家有尹文子。說苑，尹文對齊宣王曰：「事寡易從，法省易因」。其書言有形者必有名，有名者未必有名。形而不名，未必失其方圓白黑之實。名而不可不尋，名以檢其差。故名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名云云。確爲名家之言。但現有之尹文子，乃後人假託，詳唐鉞尹文及尹文子。尹文之學說已無可據，且漢志列之名家，故本節但以述宋子爲主。

按天下篇所評述，宋子之學，首在「別宥」。畢沅疑「宥」與「囿」同，謂有所拘礙而識不廣也。莊子秋水篇所謂「拘於墟」，「篤於時」，「束於教」，即人們由於地域，時代，政教習俗底拘束而生之偏見，卽是有所「囿」；爲「囿」所蔽，則不能有眞知灼見，故「接萬物」當以「別宥」爲始。「別」者，辨別；「別宥」者，自己能看透一切拘礙，而打破其偏見。呂氏春秋去宥篇說「人有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑，以堯爲桀」，亡國之主皆甚有所宥，並設二寓言以喩人之有所宥，而斷曰：「凡人必別宥然後知」。故宋子主張「接萬物以別宥爲始」。

宋子底要旨，可以分二方面述之。（一）近於墨家者，卽以「見侮不辱，救民之鬭」，以「禁攻寢兵救世之戰」是。荀子正論篇引宋子之言曰：「明見侮之不辱，使人不鬭。人皆以見侮爲辱，故鬭也。知見侮之不爲辱，則不鬭也」。韓非子顯學篇曰：「宋榮之議，

說不鬬爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱；世主以爲寬而禮之」。所謂「寬」者，卽天下篇所說「語心之容，命之曰心之行」。容卽寬容；「心之行」指心理的自然趨向而言。能寬容，故能見侮而不以爲辱，故能不與人鬬。此猶指人與人底關係；推而大之，則以禁攻寢兵救世之戰，消弭國與國間的鬬爭了。孟子告子篇記宋牼聞秦楚構兵，將之楚說楚王而罷之。孟子問他：「說之將何如」？宋牼說：「我將言其不利也」。這種精神，與墨子正同；其以「不利」爲禁攻寢兵底理由，也同於墨子。(二)近於道家者，卽「情欲寡淺」之說是。荀子正論篇又曰：「子宋子曰：『人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多（原文作「情欲爲多」），是過也』。故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情之欲寡也」（原文作「情欲之寡」。均依馮友蘭說校改）。莊子逍遙遊嘗有「鷦鷯巢林，不過一枝，偃鼠飲河，不過滿腹」之喻。吾人一時所能享用旣極有限，故本不必欲多。但此是理論，事實上則人們固多貪多無厭者。故荀子天論篇則云「宋子有見於少，無見於多」；解蔽篇則云「宋子蔽於欲而不知得」。然宋子固以此爲其理論的根據，冀使人寡欲知足者。漢志自注曰：「孫卿道宋子，其言黃老意」，卽是因此。——能救民之鬬，救世之戰，則天下自安寧，而民命可活了；人人皆能寡欲知足，自然「人我之養畢足而止」了。

宋子之學如此，漢志所以列之小說家中者，殆以其「上說下教」，「明其譬稱」引史實故事，設寓言比喻，以期爲衆所共曉吧！

結論　諸子底衰落及其因緣

本書纂述諸子之學，略依漢志十家。或述其人，如儒家之孔子、孟子、荀子，道家之莊子、田駢、愼到，法家之申不害、商鞅、韓非，名家之惠施、公孫龍，以及陰陽家之鄒衍，縱橫家之蘇秦、張儀，農家之許行，小說家之宋子；或述其書，如儒家之大學、中庸、孝經，道家之老子、列子、關尹子，雜家之呂氏春秋；或撮述其學說，如儒家之禮樂論，法家學說之要點，儒墨二家之名學。要之，以春秋末至戰國末之諸子爲主；因爲這是諸子學底全盛時期。秦代統一以後，至於西漢，則諸子學又逐漸衰落了。

試就漢志所錄諸子之書檢之。儒家共五十三種，平原老（原文作「平原君」，依王先謙校，從官本）以下，爲漢代人作者二十三種；道家共三十七種，捷子以下，爲漢代人作者七種；陰陽家共二十一種，張蒼以下，爲漢代人作者十一種；法家共十種，遊棣子以下，爲漢代人作者四種；名家七種，惟成公生、黃公二種爲秦人作；墨家六種，無秦漢作品；縱橫家十二種，秦零陵令信以下七種爲秦漢人作；雜家二十種，淮南內書以下十二種爲漢代人作；農家九種，董安國以下六種爲漢代人作；小說家十五種，封禪方說以下六種

爲漢代人作。諸子十家總計一百八十九種，秦漢人底作品總計七十八種，約佔三分之一強。漢志所錄，如道家之皇帝、伊尹、太公、辛甲、鬻子，墨家之尹佚，雜家之孔甲盤盂、大禹，陰陽家之黃帝太素，農家之神農，小說家之伊尹說、鬻子說、黃帝說，都出戰國時人依託；如晏子、管子、老子，亦皆戰國時人追述：故秦以前諸子之書都是戰國時期底作品。從公元前四八二年（春秋止於公元前於四八一年）至公元前二二〇年（翌年秦統一），凡二百六十二年，是爲戰國時期。從公元前二二一年，至公元九二年（班固卒年），凡三百十三年。去班固近的三百十三年間底著作，反較去班固遠的二百六十二年間底著作少三十三種。諸子學底衰落，此其一證。漢志所錄秦漢人底作品，以儒家爲最多。但僅陸賈、賈誼、桓寬鹽鐵論、劉向所序、揚雄所序五者爲較著；而陸賈則兼縱橫（賈爲漢初游說之士，以兩使南越著），賈誼則兼道家（鵩鳥賦卽明「同生死、輕去就」之旨），鹽鐵論則撰次丞相御史與賢良文學論鹽鐵事，新序說苑列女傳亦爲輯錄嘉言故事之書，揚雄太玄摹仿易經、法言摹仿論語，亦非創作。餘則或由選輯而成，如道家言、雜陰陽、法家言、雜家言、百家等；或不足以言學理，如五曹官制、天下忠臣、燕十事、推雜書以及農家僅言農藝諸書。最著的還是淮南子，但也和呂氏春秋一樣，成於淮南王劉安底門客。求如孟、荀、莊、墨、韓非等之自成一家言者，竟不可得。諸子學底衰落，此其二證。

一般人多以秦始皇底焚書，漢武帝底罷黜百家，爲諸子學衰落底主要原因；則試就此

二事加以檢討。秦始皇焚書事，見史記秦始皇本紀及李斯傳，經學纂要中亦已詳述之。李斯主張焚書，旨在絕「以古非今」者底根據，故「令下三十日不燒」的，罪僅「黥爲城旦」，而「以古非今」的，則罪至「族」。可見焚書只是手段，不是目的。令中明言「非博士官所職，敢有私藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之」。可見令詣地方官雜燒者只是民間之書，博士官所職掌的百家語仍舊保存。焚書在始皇三十四年，而始皇以三十七年崩；翌年爲二世元年，各地已紛紛起兵了；二世於三年被弒，是年沛公入關，秦亡。漢惠帝四年，明令除挾書之禁，距焚書亦僅二十二年。故秦博士，如伏勝、叔孫通、以及張蒼等，漢初均尚存在。文帝時，諸子亦置博士。始皇不焚博士所掌之書，博士尚有存者，則其所掌之書，亦必尚有存者。始皇雖決心焚民間之書，而其罪並不重大，且不久而始皇崩，而秦亦亡，不久而漢初諸帝又加以提倡了。漢之君相，如文帝竇后及曹參則好黃老，如景帝則好刑名，如武帝則好儒學，各有所好，便各有所提倡。上有好者，下必有甚焉者。——所以始皇焚書，不能說是諸子學衰落底原因。

漢書董仲舒傳載其對策，有曰：「今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上無以持一統，法制數變；下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝（即六經）之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進」。傳末又曰：「自武帝初立，魏其武安侯爲相，而隆儒矣。及仲舒對策，推明孔子。抑黜百家。立學校之官，州郡擧茂才孝廉，皆自仲舒發之」。故論

者謂始皇用李斯之策而焚書，禁以法令，武帝用仲舒之策而罷黜百家，獨尊儒術，獎以利祿，一用威脅，一用利誘，其目的同在統一學術，箝制思想；諸子學底衰落，仲舒之罪，不當視李斯爲末減。按仲舒對策所云，與老莊之主「絕聖棄知」、「絕仁棄義」，孟子之言「楊墨之道不息，孔子之道不著」，墨子之言「儒之道足以喪天下」，同爲門戶主奴之見。且所謂「絕其道勿使並進」者，謂絕其仕進之路，使不得與儒家相競，不是根絕其學。而且仲舒自對策以後，不過爲膠西相、江都相，並未大用；武帝亦並未下詔禁絕諸子之學。——所以武帝雖尊儒術，並沒有罷黜百家的事實，也不能說是諸子學衰落底原因。

本書緒論中曾述諸子學勃興的「緣」，在於春秋以後政治、社會、經濟、教育四方面劃時代的劇變；此種劇變，直到西漢中世，方完全穩定。諸子學所以至西漢中世而衰落，其「緣」亦正在於此。景帝以後，同姓之王雖尙存在，而其實權全在由皇帝任命之相，和孟子所說舜封象於有庳，而使吏治其國的辦法正同；故名爲「郡國制」，實在已是完全的郡縣制了。不但高帝以平民爲天子，其功臣多出身無賴；即武帝時，如衞靑、霍去病，也都出於寒微，公孫弘也以白衣致卿相，貴賤階級早已消滅。而且庶人以財力相君，社會上亦已安之若素。漢初大師，如伏勝等皆設教於民間，李斯雖欲復「以吏爲師」之舊，並沒有達到目的，起於春秋時的劇變，如澎湃衝蕩的洪流，至此已渟泓而爲波平如鏡的大湖。而且疆宇統一，文帝之治又庶幾成康，諸國分立，戰禍連年，政治黑暗，民生凋敝底環境，

也至此一變。這些方是諸子學衰落底「緣」。始皇焚書，武帝獨尊儒術，還不是主要的「緣」啊！

「緣」是環境，是外力，不是關於學術本身的。諸子學衰落底「因」，還在它們本身。諸子學衰落之內在的「因」有二，一是關於學術風尚的，一是關於諸子學本身的。

（一）學風底轉變——漢代底學風，可以下四語括之：一曰經學興，而訓詁多於作述；二曰文學興，而單篇多於專著；三曰摹仿起而創作之道衰；四曰作僞之風開而著述之德替。例如孔子之據魯史以成春秋，寓大義微言於其中，此以述爲作者。其治詩書禮易諸經，亦皆如此。漢承秦項之後，傳經之風大盛；經師於傳經之外，復有章句訓詁，其整理舊籍之功，固不可沒。而家法師法，篤守師說；詁訓箋釋，漸成餖飣。不但視孔經之以述爲作，諸子之獨抒己見，相去甚遠；即如禮記諸篇之申述大意，公穀二傳之但釋義例者，亦不多覯了。此其一。先秦諸子，無論如論語、孟子、由弟子記述其師之言論，管子、老子、由後學追輯前人之遺說，以及神農黃帝之書之依託先哲，各有其思想之中心，學術之系統，成一家言的專著。乃一變而如呂氏春秋、淮南子，撰自衆手，采輯異說，成雜纂之作品；再變而如鼂錯賈誼之書，雜輯奏議論文，開別集之先河；三變而有辭賦雜文，散爲單篇，合爲別集；於是文集乃代專著之子書而興。此其二。揚雄摹仿周易以作太玄，摹仿論語以作法言，實襲漢代文人之風。如劉向之九歎、王逸之九思、王褒之九懷，乃摹仿

楚辭之九歌九章者，東方朔之答客難，揚雄之解嘲、班固之賓戲，乃摹仿楚辭之卜居、漁父者。文人摹仿，已非上乘；何況關乎學術的著作？此其三。先秦諸子，託古改制，上之如孔孟之述堯舜、墨子之用夏政，許行之爲神農之言，下之如黃帝、神農之書之依託古人，皆因欲抒改制之己見，託之古人以增聲價，並非有意作僞。西漢末乃有劉歆，以佐助王莽之故，不恤取戰國時人之周官嫁之周公，采左丘明之國語以成左傳，並編僞諸經，竄改舊籍；東漢末復有王肅，以攻擊鄭玄之故，不恤僞造孔叢子、孔子家語、僞孔傳古文尚書、以爲其聖證論底根據；則存心作僞，不復顧及著述者底道德了。此其四。——學風既變，學術自衰。但此雖有關乎學術，還不是諸子學本身底問題；所以雖是諸子學衰落底「因」，還不是主要的「因」。

(二)諸子學底衰替。——諸子學本身的衰替，又可分爲二方面述之：

一曰諸子學本身底缺陷——其顯而易見者有三：——一爲墨家底缺陷，即極端的自苦是。莊子天下篇批評墨子，說他「其生也勤，其死也薄，其道太觳；使人憂，使人悲，其行難爲也」；「反天下之心，天下不堪」；「墨子雖獨能任，奈天下何」！因爲墨子主張犧牲自我以救世，其「摩頂放踵利天下爲之」的精神，確是値得景仰的。但他以「腓無胈、脛無毛、沐甚風、櫛疾雨」爲行爲底標準，以「裘褐爲衣、跂蹻爲服」、「粗糲爲食、藜藿爲羹」爲生活的標準，一切音樂美術、皆在所排斥；死後又只是「桐棺三寸而無

槨」的薄葬；生前死後，都以自苦爲旨，眞是「其道太觳」了。雖然他底門徒受了他直接的精神感應，都有「赴湯蹈火、死不旋踵」的精神；但是能強天下後世底人都如此自苦嗎？違反一般人底心理的，「不足以爲聖人之道」，莊子此評，可謂至確！二爲道家底缺陷，卽消極的懷疑是。戰國時名學極發達，其探求知識，辨別是非異同，極爲熱烈。故科學亦已漸見萌芽，本書述後期墨者時已及之。如從此逐漸進步，則我國名學與科學之發展，將遠在西洋各國之前。可惜在此萌芽的時期，便受了道家學說底打擊。老子旨在「使民無知」，故尙「無名之樸」，認爲「絕學無憂」，而主張「絕聖棄知」。莊子也是如此，並且否認是非同異等一切差別，否認辨論底需要，並且以爲「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯殆已」，直認知識底探求爲不可能，爲不必要。這種對於知識辨論懷疑消極的態度，影響所及，是很深刻，很重大的。三爲儒法二家底缺陷，卽狹義的功利是。墨家主張狹義的功利，本書述墨子時已言之。但其影響尙不大。至於儒家荀子一派及法家韓非底狹義功利主義，則爲名學底另一致命打擊。荀子儒效篇曰：「凡事行，有益於理者立之，無益於理者廢之。……若夫充虛之相施易也（「充」卽「實」，「施」同「移」），堅白同異之分合也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，……雖有聖人之知未能僂指也。不知，無害爲君子；知之，無損爲小人」。解蔽篇曰：「若夫非分是非，非治曲直，非辨治亂，非治人道，雖能之無益於人，不能無損於人；案直將治怪說，玩琦辭，以

相攜滑也，……此亂世姦人之說也」。他直以當時名家底辨論爲「無益於理」而應廢的「亂世姦人之說」了。韓非問辨篇又曰：「言行者，以功用爲的彀者也。……今聽言觀行，不以功用爲之的彀；言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。是以亂世之聽言也，以難知爲察，以博文爲辯；其觀行也，以離羣爲賢，以犯上爲抗。……是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡；堅白無厚之辭章，而憲令之法息」。他更認爲於富強有直接的立刻的功用之言行，方爲可貴；故不但「堅白無厚之辭」在所排斥，即「儒服帶劍之士」也當在被禁之列了。秦始皇認爲眞有實用者，是醫藥卜筮種樹之書及人民所應學的法令，故詩書百家語都是無益而有害的，應當一律焚禁。李斯底主張，原是和其師荀子、其同學韓非一致的。墨子底自苦，影響仍及於墨家；道家底消極懷疑，荀子韓非底狹義功利，影響都及於名家；故漢志無秦以後的墨家之書，名家僅有成公生和黃公二種，也都是沒價值的。

二曰諸子學本身底蛻變——戰國時，道家底學說，已蛻變爲法家愼到言「勢」，申不害言「術」底二派；儒家荀子底學說，也蛻變而爲法家底韓非；於是儒道二家與法家合流，而由韓非集其大成。李斯也是法家，而注意於「持寵固位」，故其論督責書已喪失法家「綜核名實，信賞必罰」的精神；於是法家底「嚴刑峻法，慘刻寡恩」，又蛻變而成酷吏。墨家赴湯蹈火的精神，戰國後期已蛻變爲「俠」（韓非「俠以武犯禁」，與「儒以文亂法」並擧，似卽指墨者），而游俠之風大盛於西漢之初。農家亦失其「並耕」之要旨，

而蛻變爲農藝種樹之書。小說家亦失其「非攻寢兵」之要旨，而蛻變爲記錄故事神怪之書。陰陽家已蛻變爲方士，縱橫家已蛻變爲賦家了。至於雜家，原由彙萃各家之學，蛻變而成；後又變爲雜文類書了。於是諸子之學，均失其本來面目；而蛻變尤甚者，則爲儒道二家。

儒家底蛻變，爲經學，爲讖緯——儒家之祖孔子本主「學」「思」並重，故曰：「學而不思則罔，思而不學則殆」。其門下子夏傳經一派，主張「博學篤志，切問近思」，已偏於「學」。其後，荀子得六經之傳。至漢，遂成爲「經學」，專以客觀的「道問學」爲主，置主觀的「尊德性」於不談了。試一檢史記漢書底儒林傳，可知西漢大儒，如伏勝、歐陽生、申培、轅固、韓嬰、高堂生、后蒼、戴德、戴聖、慶普、梁丘賀、施讎、孟喜、焦延壽、京房、胡毋生、董仲舒……，都是些經生。此輩經生，株守師法家法，努力章句訓詁，不但去孔子孟子很遠，且去荀子也很遠。這是儒家底蛻變之一。陰陽家之變爲方士，前已言之。秦始皇信方士侯生、盧生、徐福等，漢武帝信方士李少君、欒大、公孫卿等。經帝皇提倡，方士之說乃風行一時。經生受其影響，經學遂亦染上一種方士的色彩。故易有焦京災異一派，書有洪範五行一派，詩有齊詩「五際六情」一派，禮有明堂陰陽一派，卽最有名的公羊家董仲舒也喜言災異，其求雨求晴，直似後世底道士。及哀平之際，讖緯之學勃興，於是孔子直變爲一妖道了。夏曾佑中國歷史有儒家與方士之混合一章，言

之甚詳。這是儒家底蛻變之二。

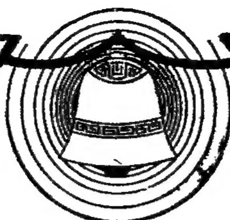
道家底蛻變，爲神仙，爲道教——老子嘗說：「以道治天下，其鬼不神」。本是不信鬼神之說的。莊子中「列子御風」、「藐姑射山仙子」等，本是寓言；「大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱」，也是「謬悠之說，荒唐之言」。但是在方士思想風行的漢代，卻把老子莊子都變成了神仙。老聃本爲傳說的人物，故李耳，周太史儋、老萊子、究竟那一個是老子，司馬遷時已弄不清楚了。於是有騎青牛過關、西去化胡等傳說；而注老子的河上公，也成了文帝時的仙人；莊子底寓言，也一變而爲極好的神話資料；於是道家也和方士混合，而成爲神仙家。至東漢末年，張道陵創道教，乃竟以老子爲教主了。這是道家底蛻變。

墨家、名家、既以受墨子及儒道二家底缺陷的影響而其學中絕。其餘各家又因蛻變而失其本來面目；又當劃時代的劇變漸已靜止，政治社會漸已安寧之時，又受了秦始皇焚書，漢武帝尊儒底二次刺激，諸子之學怎能不衰落呢？故戰國獨爲諸子學底黃金時代，我國學術史上的黃金時代。

國學彙纂叢書

蔣伯潛
蔣祖怡
編著





中華民國三十六年四月初版

國學叢書 諸子學纂要

全一冊 定價國幣六元
（外埠酌加運費匯費）

編著者 蔣伯潛
發行人 吳秉常
印刷所 正中書局
發行所 正中書局

(1903)

整：德

滬・本 3/1



